KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG V:

DEUTERONOMIUM.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1899.

DEUTERONOMIUM

ERKLÄRT

VON

LIC. ALFRED BERTHOLET

AUSSERORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BASEL.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1899.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Erklärung.

Einleitung.

I. Name.

Auch das Deuteronomium hat gleich den vier ersten Büchern des Pentateuchs seinen üblichen hebräischen Namen von seinen Anfangsworten אֵלֶּה הַדְּבָרִים oder nur דְּבָרִים. „Deuteronomium" selber geht auf das Missverständnis der Stelle 17 18 zurück, wo LXX die Worte מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה (die übrigens gelegentlich auch jüdische Bezeichnung unseres Buches wurden) mit δευτερονόμιον wiedergiebt, während sie in Wirklichkeit nicht die „Wiederholung", sondern die „Kopie" des Gesetzbuches bezeichnen wollen (ebenso Jos 8 32 = LXX 9 5). Natürlich lieh dem Irrtum die traditionelle unrichtige Auffassung des Verhältnisses der einzelnen Gesetzesschichten zu einander den Schein vollkommener innerer Berechtigung. Erwähnt mag übrigens noch werden, dass, wie eine Untersuchung sämtlicher Inkunabeln und alter Handschriften der Mainzer Stadtbibliothek ergeben hat, einst die beiden Formen Deuteronomium und Dtnomius promiscue gebraucht wurden. Der letztern hat sich auch LUTHER in seinen Vorlesungen über das 5. Buch Mose 1523/4 bedient und sie in der letzten Originalausgabe seiner deutschen Bibel von 1545 beibehalten. (Vgl. NESTLE ZATW XVI 325—327 XVIII 252—254; Expository Times 1898 188 f.; A. SCHULTE ZATW XVII 181 f.; A. VON GALL l. c. XIX 173—177).

II. Entstehung.

1) **Die Tradition.** Auf die Frage nach der Entstehung des Dtn's giebt das Dtn selber scheinbar die gewünschte Antwort: 31 9: *Moses schrieb dieses Gesetz nieder.* Dessen hat sich natürlich die jüdische Tradition bemächtigt, und die christliche ist ihr um so zuversichtlicher gefolgt, als das NT einzelne Stellen aus Dtn ausdrücklich als Worte Moses citiert: Mt 19 7 22 24 resp. Mk 10 4 12 19 Lk 20 28 Act 3 22 7 37 Rm 10 19 vgl. I Kor 9 9. Dass Dtn 34 Moses über seinen eigenen Tod berichtet haben müsste, schien freilich sogar den alten Talmudisten zu viel; die letzten acht Verse habe Josua geschrieben (Baba bathra Fol. 14[b]). Aber es gab Leute, die auch das verdaulich zu finden wussten (vgl. JOSEPHUS Ant. IV 8 48; PHILO de vita Moys. III 39). Heutzutage ist darüber kein Wort mehr zu verlieren, und die Anführung von Stellen wie 2 12 3 11 14 10 8 19 14[a] 33 1 4 34 1 (vgl. mit Jos 19 47 Jdc 18 29) zum Beweis gegen mosaische Autorschaft wäre blos nötig, wenn mit Leuten vom Schlage AD. ZAHNS (das Dtn, eine Schutzschrift wider modern-kritisches Unwesen 1890) noch zu diskutieren

wäre. Dass das Dtn überhaupt nicht das Werk eines Einzelnen ist, bedarf ebensowenig erst einer besondern Erörterung (vgl. nur schon 4 44–49). Je richtiger es aber verstanden wird, wo man es als das Werk einer ganzen Richtung betrachtet, um so weiter hat die Beantwortung der Frage nach seiner Entstehung auszuholen.

2) **Die geschichtlichen Entstehungsbedingungen.** Es ist genug, wenn Moses Werk darin aufging, dass er als Bote Jahwes vom Sinai die Stämme, die er aus Ägypten ausführte, die wunderbaren Ereignisse unter seiner Führung als Thaten dieses Gottes verstehen lehrte (vgl. zu 7 18). In Jahwes Namen erteilte er den Seinen auch heilige Weisung, wo immer sie ihrer bedurften (vgl. 1 9ff.). Inwieweit er sie dabei über die Art, ihn zu verehren, aufklärte, war aber jedenfalls die Hauptsache nicht. Allem Anscheine nach verehrten sie ihn nicht wesentlich anders, als die Nomadenstämme der Umgebung ihre Götter verehrten. Der Kultus entwand sich überhaupt nur mühsam den zähen Einflüssen der alten Geschlechterreligion, und nach Jahrhunderten noch hatte man mit ihnen zu rechnen (vgl. zu 14 1 26 14). Gemeinsam scheint man Jahwe schon in der Wüste das Passah gefeiert zu haben (vgl. zu 16 1ff.). — Der wichtigste Schritt vorwärts war der Übergang Israels aus dem Nomadentum zur Kultur eines ansässigen Volkes. Man lernte diese Kultur von den Bewohnern des Landes, in das man einzog; denn Kanaan war Israel ohne Frage kulturell überlegen, und die Auseinandersetzung mit ihm war, entgegen der Darstellung späterer Quellen, eine sehr langdauernde und keineswegs überall eine unfriedliche. Im Gegenteil, selbst auf dem Wege des Konnubiums (vgl. zu 21 10–14 7 3) liess man sich's gelegentlich gefallen, in den Besitz von grossen und schönen Städten zu gelangen, die man nicht gebaut, von Häusern angefüllt mit allerhand Gut, die man nicht gefüllt, von Cisternen, die man nicht gehauen, von Weinbergen und Olivengärten, die man nicht gepflanzt hatte (6 10f.). Und je tiefer man in diese kanaanitische Kultur hineinwuchs, um so mehr lebte man sich auch in kanaanitischen Kultus ein. Natürlich; denn es ist schon ein Postulat antiker Auffassungsweise, dass, wo man in ein fremdes Land kommt, es gilt, dieses Landes Göttern gegenüber den gottesdienstlichen Brauch (מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ) zu kennen und zu üben, wenn man sich nicht ihres Unsegens teilhaftig machen will (vgl. II Reg 17 25–33 I Sam 26 19). Und dann kehrt in der Religionsgeschichte überall wieder ein gewisser Konservatismus den Kultstätten gegenüber. Man sucht seinen Gott da auf, wo Frühere den ihren gefunden haben (vgl. das Beispiel so mancher christlichen Kirche an Stelle einer alten heidnischen Kultstätte). So wurden auch Israels Kultstätten die Orte, wo Kanaan seinen Bealim geopfert hatte, „auf den Gipfeln der Berge und auf den Hügeln, unter Eichen und Weisspappeln und Terebinthen“ (Hos 4 13 vgl. Dtn 12 2). Man übernahm diese heiligen Orte, so wie sie waren, mit Masseben, Ascheren und Gottesbildern (vgl. zu 12 3). Die Feste, an denen man sich zum Heiligtum begab, Maṣṣot, Schabuot, Sukkot, wie sie im Dtn heissen, sind ursprünglich Erntefeste und als solche nur denkbar bei einem Volke, dessen Beschäftigung der Landbau war. Somit ist Israel seinen Lehrmeistern im Landbau zugleich tributär geworden für das darauf sich gründende Kirchenjahr. Kein Wunder, dass unter solchen Umständen sich auch die Art des israelitischen Kultes von der kanaanitischen nicht wesentlich unterschied. Das Opfer war fröhliche Mahlzeit der Opferteilnehmer, bei der es wenig geistlich nach unserm Sinne zuging (vgl. I Sam 1 14 Jes 28 8 Am 2 8 Hos 9 1ff.). Es lässt sich leicht denken, dass dem

Kulte dieser naturwüchsige Charakter um so mehr eignen musste, je mehr er sich einer strengen Kontrolle entzog, und das war vor Allem der Fall in den kleinsten Kultcentren, der Familie, wo als Opfernder der pater familias fungierte. Wo hier ins alltägliche Leben eine festliche Gelegenheit eingriff, sei es z. B. nur, dass ein willkommener Gast kam, da wurde geschlachtet — denn für gewöhnlich ass man kein Fleisch ausser allenfalls Gazelle und Wildpret (12 15 22) —, und das bedeutet zugleich, dass geopfert, d. h. dem Numen ein Stück überlassen wurde; denn Schlachten und Opfern war eins. Wem galt dieser ganze Kultus? Die guten Gaben, die man im Lande empfing, Korn, Most, Öl, Wein u. s. w. (vgl. Hos 2 Dtn 7 13 8 8 11 14), hatte von jeher des Landes Herr, Baal, gespendet, derselbe, der den Regen schickte und den Mutterschoss segnete. Es ist verständlich genug, dass für Israel Jahwe, je mehr er ihm die Macht gab das Land einzunehmen, allmählich „Baal" werden musste, wie man ihn übrigens vielleicht schon früher genannt hatte (vgl. SMEND Rel.-Gesch.² 49 Anm. 1), der Herr des Landes, und dass dieses sein Land wurde (Hos 9 3), sein Eigentum (I Sam 26 19), sein Haus (Hos 9 15). Thatsächlich lag darin eine schwere Gefahr. Denn wenn der ganze Kultus kanaanitisch war, musste Jahwe selber nicht in den kanaanitischen Baal übergehen? Für unsere nachträgliche Betrachtung liegt der Unterschied zwischen beiden ziemlich klar zu Tage. Die Begriffe Naturgott und Geschichtsgott mögen ihn einigermassen ausdrücken: Baal der Spender der Naturgaben, in der Natur aber auch aufgehend, morgen derselbe wie heute und ganz und gar an die Scholle gebunden, so dass es so viele Bealim giebt als Kultstätten (vgl. die Analogie des katholischen Marienkultes); Jahwe dagegen vom Sinai aus, wo er zunächst zurückgeblieben ist (vgl. zu 33 2), in die räumliche Ferne wirkend, im Wechsel der Geschichte stets Neues schaffend, mit einem persönlichen Willen und einem starken Zug aufs Ethische hin, der Baal völlig abgeht. Wir dürfen aber nicht bei einem israelitischen Bauern das Bewusstsein dieses Unterschiedes finden wollen. Was Wunder, wenn er, im guten Glauben Jahwe zu verehren, sein Wesen unbesehen ins Naturhafte und Sinnliche des kanaanitischen Baalkultes hinabzog?

Um die Mitte des 8. Jahrh. pochte der Feind ernstlich an die Thore, dem ein Land nach dem andern zum Raube fiel. Hatten jene Völker ihre Götter retten können (Jes 37 12)? Samarien teilte ihr Los (722). Hatte Jahwe sein Volk retten können? Waren nicht Assurs Götter stärker als er? Sollte man nicht denen opfern, die ihren Verehrern halfen (vgl. II Chr 28 23)? Fremde Kulte kamen auf. Man diente Sonne, Mond und Sternen neben den Bealim (vgl. zu 4 19 17 3 13 8). In Manasses Tagen (698—643) herrschte ein toller Synkretismus, und als der politische Horizont sich nicht aufhellen wollte, überbot man sich in verzweifelten frommen Leistungen (vgl. Mch 6 6 f.); man schonte selbst der eigenen Kinder nicht (12 31 18 10). Neben dem eigentlichen Gottesdienst hatten Mantik und Zauberei ihr Wesen (18 10 f.), und zu allerhand abergläubischen Riten nahm man seine Zuflucht (vgl. zu 12 25).

Dazu trat im Innern, wie uns schon die Prophetenschriften aus dem 8. Jahrh. zeigen, eine furchtbare Zerrüttung der socialen Zustände (vgl. BUHL d. soc. Verhältnisse d. Israeliten 19 ff.). Die Besitzverhältnisse hatten sich allmählich in der Weise verschoben, dass Grund und Boden in den Händen Weniger geblieben waren, und diese gingen noch auf Vergrösserung ihres Besitzes aus (vgl. zu 19 14). Im Handel führte Unredlichkeit das Regiment (vgl. zu 25 13-16), und mit den eigenen

Volksgenossen scheute man sich nicht Wucher zu treiben (vgl. 23 20 f.). Wer reich geworden war, sog die Armen, Tagelöhner, Wittwen, Waisen und Fremdlinge nach Möglichkeit aus (vgl. z. B. 24 14); namentlich scheinen schonungslose Pfändungen an der Tagesordnung gewesen zu sein (vgl. 24 6 10–13). Wo die Unterdrückten es wagten, vor Gericht ihr Recht geltend zu machen, hatten sie es mit Richtern zu thun, die selber Partei waren (vgl. 16 19 f. 24 17), und an der Zuverlässigkeit der Zeugen war öfter zu zweifeln (vgl. 19 15 ff.). Kein besseres Licht fällt auf die geistlichen Leiter des Volkes: die Propheten wollten erst geprüft sein (vgl. 13 3 18 20 ff.). Das verderbliche Beispiel der obern Stände, die es sich in zügellosem Schlemmen wohl sein liessen, färbte auf die übrigen ab. Eheskandala aller Art scheinen im Schwange gewesen zu sein (vgl. 21 15–17 22 13—23 1 24 1–4), und die kindliche Pietät blieb z. T. im Argen liegen (vgl. 21 18 ff.). Dieser allgemeinen Korruption gegenüber vermochte ein Kultus, der schon so tief in die unheilvollen Missbräuche der Naturreligion herabgezogen war, dass er selber ein Mittel zur Sinnlichkeit wurde (vgl. zu 22 5 23 18 f.), nicht das moralische Gegengewicht zu halten. Ja, er musste schliesslich nur dazu dienen, die schlaffen Gewissen vollends einzuschläfern, glaubte man doch in ihm, je mehr man ihn steigerte, das sichere Schutzmittel zu haben, um den zürnenden Gott am Ende zu versöhnen.

Mit dieser „Volksreligion“ steht in denkbar schärfstem Widerspruch die unerwartete Verkündigung der Propheten vom kommenden Ende. Untergehen muss das Volk, von Jahwe selber vernichtet, weil er bei ihm nicht Recht noch Gerechtigkeit findet (Amos, Micha); und mit dem Kultus ists nicht gethan, galt er in Wahrheit doch statt Jahwe den Bealim und war ganz nach Heidenart (Hosea, s. z. B. 9 1). Freilich, dass Jahwe in seiner Liebe völlig von Israel lassen könnte, vermag Hosea nicht auszudenken, und Jesaja weiss ganz bestimmt, dass in der Katastrophe ein kleiner Rest gerettet wird, dem die Zukunft gehört. Aus einem Kreise begeisterter Jünger erwuchsen Jesaja die lebendigen gottberufenen Zeugen seiner Verkündigung (8 16). Das wunderbare Eintreffen einzelner seiner Weissagungen war ihnen Legitimation genug, wenn es einer solchen ausser der Macht der Persönlichkeit Jesajas für sie noch bedurfte. Manasse trieb diese Leute zu engerm Zusammenschluss gerade durch die Opposition, in die er sie mit seiner bigotten Gottlosigkeit drängte. Vielleicht adelte er sie, indem er Männer aus ihren Reihen würdigte Märtyrer der guten Sache werden zu dürfen (II Reg 21 16). Je weniger für den Augenblick daran zu denken war nach aussen zu wirken, um so mehr vertieften sie sich in das Erbe, das ihnen die Propheten hinterlassen. Indessen das geweissagte Gericht blieb aus. Wie? stand man am Ende unter einer Gnadenfrist, die Jahwe einräumte, und liess sich das Gericht noch aufhalten oder völlig aufheben für den Fall, dass es gelingen sollte, das heilige Volk, das Jesaja von der Zukunft erwartet hatte, in der Gegenwart zu anticipieren? Was war nur der Weg, um das Volk zum göttlichen Wohlgefallen zurückzuführen? Das wurde das Problem, dem jene Leute ihren heiligen Eifer zuwandten, und die Lösung, die sie fanden, war die folgende: Es gilt dieses Volk unter eine Verfassung zu stellen, die sein Thun und sein Lassen genau regelt, es näher in einen kontrollierbaren Gehorsam zu bringen, der herauswachsen soll aus dankbarer Liebe zu Jahwe. Zu diesem Zwecke ist ihm neben dem, wie es sich zu Jahwe zu verhalten habe, zu Gemüte zu führen, wie Jahwe sich eigentlich zu ihm verhalte, wie

er, des Väterbundes eingedenk, seine Geschichte geleitet und geschaffen habe, es mit Wohlthaten überhäufend. Ein Niederschlag dieser Arbeit, die natürlich nicht das Werk von Tagen oder selbst von Monaten ist, ist das Dtn. *Seine Entstehung will also verstanden sein als ein Krystallisationsprocess prophetischer Gedanken und Anregungen.*

Mit dem Gesagten haben wir für sein Verständnis schon ein Doppeltes gewonnen: 1) Der Hintergrund der dtn. Gesetzgebung — wenn man überhaupt von Gesetzen reden dürfte (vgl. Duhm Theol. d. Proph. 196 f.) — ist die Eschatologie. Sie wird erlassen, damit das Volk dem drohenden Gerichte entgehe. Damit ist 2) gegeben, dass sie sich ganz und gar an das Volk wendet und auch dem gemeinen groben Mann, und diesem erst recht, etwas zu sagen hat.

Noch ist mit Einem Worte zu rechtfertigen, dass wir die Arbeit des Dtns blos aus prophetischen Kreisen haben hervorgehen lassen, während sie vielfach auf ein Kompromiss der prophetischen und der priesterlichen Partei zurückgeführt wird. Cheyne z. B. sagt (Jeremiah 63 f. cit. bei Wildeboer Litt. d. AT 186): „Die dtn. Thora ist gewiss die vereinte Arbeit von wenigstens zweien der edelsten Glieder der Propheten- und Priesterklasse, von welchen jeder Sorge trug für das Kleinod, welches Gott in seiner Vorsehung gerade ihm zur Bewahrung anvertraut hatte ..... Dem Priester verdanken wir sowohl die allgemeine Idee einer religiösen Organisation des nationalen Lebens als auch deren Entfaltung im Einzelnen." Dagegen wendet sich mit vollem Rechte Kautzsch (Abriss 167, S.-A. 57): „Die Stellung der Priester ist im Dtn keineswegs der Art, dass sie einen besondern Eifer derselben für die Abfassung und Einführung dieses Gesetzes begreiflich erscheinen liesse. Allerdings sicherte die Konzentrierung des Kultus den Priestern zu Jerusalem einen bedeutenden Zuwachs an Einfluss und Einkommen, mochten auch die Abgaben an die Priester an sich noch sehr mässig sein. Aber alle etwaigen Vorteile werden durch die ausdrückliche Bestimmung 18 6 ff. hinfällig gemacht, dass fortan auch den bisherigen Landpriestern ein Anrecht auf den Priesterdienst im Tempel und die Priestergefälle zustehen solle." Thatsächlich ist ja auch diese Forderung bekanntlich nicht durchgedrungen (II Reg 23 9), und das ist der beste Beweis, dass die Priesterkreise mit dem Kreise, aus dem das Dtn hervorgegangen ist, nicht in allen Punkten eins waren. Dass es trotzdem durch des Priesters Hilkia Vermittelung an seine rechte Adresse kam, ist natürlich kein Gegenbeweis (s. unten S. XVIII).

3) Die materialen Quellen des Dtns. a) Die Frage nach den materialen Quellen des Dtn's ist im Grunde schon beantwortet durch den Satz, dass es sich als Krystallisation prophetischer Gedanken darstelle. Denn unter solchen Umständen lässt sich von vornherein erwarten, dass in der Aufstellung positiver Vorschriften die Propheten als Quelle benützt sind (vgl. zu 18 16 ff.). Zum bestimmten Nachweis sind aber einzelne Fälle ins Auge zu fassen. Jes 8 19 sagt: „Wenn sie zu euch sprechen: fraget bei אבות und ידענים ..., fragt nicht ein Volk bei seinem Gott an?" Daraus erscheint im Dtn das Gebot gemodelt 18 10 f.: „Es finde sich unter dir keiner, der אוב und ידעני fragt." So sind ferner mit einander zu vergleichen: Hos 5 10 Jes 5 8 Mch 2 2 mit Dtn 19 14; Am 8 4 f. Mch 6 10 f. mit Dtn 25 13 ff.; Jes 1 17 mit Dtn 24 17; Mch 3 11 mit Dtn 16 19. Das sind einzelne Punkte; aber es giebt Principielleres. Wenn Hos 9 1 die absolute Scheidung Israels von Allem postuliert, was heidnischen

Kultuscharakter trägt, so bedeutet dies, was, in dtn. Sprache umgeprägt, Dtn 12 29 f. geschrieben steht. Ebenso wenn Jes 2 (spec. v. 17 f.) die alleinige Erhabenheit Jahwes proklamiert, der gegenüber Alles erniedrigt werden muss, so liest sich Dtn 12 2 f. wie die ins Praktische umgesetzte Ausführung dazu. Es mag hier auch auf das stets wiederholte י' אֱלֹהֵיכֶם, יְהוָֹה אֱלֹהֶיךָ (vgl. zu 1 6) hingewiesen werden: Jahwe Israels Gott, nicht Baal —, das ist wieder ein Kerngedanke Hoseas.

b) Als aber die Urheber des Dtns an ihre Arbeit gingen, war ihnen schon stark vorgearbeitet: es gab thatsächlich in Israel schon Rechtssatzungen; denn schliesslich wachsen diese überhaupt nicht aus irgend einer Theorie oder Reflexion heraus, sondern aus den mancherlei Verhältnissen des alltäglichen Lebens mit all seinen Komplikationen. Aus dem wiederholten Entscheid, den in streitigen Fällen Personen, die zunächst mit einer lediglich moralischen Autorität bekleidet sind, die Familienväter, die Geschlechtshäupter u. s. w. gefällt haben, bildet sich mit der Zeit ein gewisses ständiges Verhalten unter gleichen Umständen, es entsteht ein Gewohnheitsrecht, das von Generation zu Generation tradiert wird, und das mit fortschreitenden Verhältnissen notwendig einer schriftlichen Aufzeichnung ruft. Vielleicht ist aus der noch ungeschriebenen Tradition eine Vorschrift wie 25 11 f. (vgl. auch 19 5) geschöpft. Wichtiger ist die Frage, wie sich das Dtn zu seinen schriftlichen Quellen verhalte. In Betracht kommt hier zunächst

α) sein Verhältnis zum ältern Dekalog in Ex 34. Bekanntlich ergeben sich nach dem gegenwärtigen Wortlaut von Ex 34 statt 10 Worte 12 oder richtiger 13 (vgl. SMEND Atl. Rel.-Gesch.[2] 280 f. Anm.; zu den dort angeführten Sätzen ist als weiterer Ex 34 20^b hinzuzunehmen: man soll vor Jahwe nicht mit leeren Händen erscheinen). Um die Zehnzahl zu erhalten, scheidet WELLH. (Compos. d. Hexat. 331 f.) das Sabbathgebot aus, das sich störend zwischen die Jahresfeste einschiebt, und das Gebot dreimal vor Jahwe zu erscheinen (vgl. Dtn 16 16), das müssige Wiederholung sei. Ebenso z. B. STÄRK (p. 30 f.). Ich halte die genannte Vorschrift v. 20^b für ursprünglich und möchte dafür v. 18 ausgeschieden wissen (vgl. zu Dtn 16 1 ff.). Das Verhältnis stellt sich nun folgendermassen. 1) Ex 34 14^a wird im Dtn nicht wörtlich aufgeführt, steht aber überall sozusagen hinter den Zeilen. 2) Zu v. 17 vgl. Dtn 12 3. 3) Zu v. 19^a: Dtn 15 19. 4) Zu v. 20^b: Dtn 16 16. 5) Zu v. 22^a: Dtn 16 9 ff. 6) Zu v. 22^b: 16 13 ff. 7) Zu v. 25^a: Dtn 16 3. 8) Zu v. 25^b: Dtn 16 4. 9) Zu v. 26^a: Dtn 26 2 5 ff. 10) Zu v. 26^b: Dtn 14 21^b. Die Vergleichung, welche durchweg materielle und teilweise sogar wörtliche Übereinstimmung zeigt, veranlasst uns zum Schlusse, dass im Dtn Ex 34 als Quelle benützt sei. Diesem Schlusse kann sich STEUERNAGEL blos entziehen bei seiner Annahme, dass 14 21 16 3 f. 16 sekundär seien, was ich nur von der letzten der genannten Stellen zugeben kann.

β) Über das Verhältnis des Dtns zum Bundesbuche (Ex 21—23 16; zur Ausscheidung von 23 17–19 vgl. CORNILL Einl.[3 4] 67) mag zunächst folgende Tabelle orientieren. Eingeklammert sind die Stellen, deren Zugehörigkeit zum ursprünglichen B.-B. anfechtbar ist.

Zu Ex 21 2–11	vgl. Dtn 15 12–18	Zu Ex 21 23–25	19 21
12–14 [13 14]	19 1–13	22 15 16	22 28 29
15 17	21 18–21	17	18 10^b 11
16	24 7	19	17 2–7 13 2–19

Zu Ex 22 20–23 [20^{b} 21]	24 17 18
24 [24^{b}]	23 20 21
25 26	24 6 10–13
28 29	26 1–11 15 19–23
[30]	14 21^{a}
23 1	19 16–21
Zu Ex 23 2 3, 6 7 8 [7^{a}]	16 19 20 24 17^{a}
[4 5]	22 1–4
[9]	24 17 18
10 11	15 1–11
14–16 [15 16]	16 1–17.

Eine genauere Vergleichung dieser Stellen zeigt (es ist dabei auf die Auslegung zu verweisen), dass das Verhältnis des Dtns zum B.-B. „nicht überall das gleiche ist, immer aber das des spätern zu dem frühern Gesetzgeber" (KUENEN Einl. I 160, 3). Bei diesem zeitlichen Verhältnis beider zu einander drängt die grosse stoffliche, z. T. auch bis auf den Wortlaut sich erstreckende Übereinstimmung (vgl. nam. Ex 21 2–11 16 22 25 f. [שַׂלְמָה] und Par.) ganz entschieden zur Annahme, dass auch das B.-B. im Dtn als Quelle benützt sei. So nennt z. B. R. SMITH (d. AT 299) das dtn. Gesetzbuch eine selbständige Reproduktion seines Inhaltes, die bisweilen die ältern Gesetze lediglich wiederhole, bisweilen auch solche erweitere oder modificiere. Ähnlich urteilt WELLH. (JdTh XXII 464), nach welchem das Dtn sich wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten B.-B. betrachte (vgl. Pharis. und Sadduc. 14 Anm. 1 und STADE Gesch. Isr. I 657), und vor Allem vertritt diese Ansicht KUENEN (Einl. I 249), der daran seine berühmte Hypothese knüpft, dass das B.-B. durch das Dtn geradezu aus seiner ursprünglichen Stellung verdrängt worden sei. Bei dieser Ansicht dürfte es denn auch m. E. trotz STEUERNAGELS Widerspruch sein Bewenden haben (vgl. meine Anzeige seines Komm. in ThLZ 1899 No. 17).

γ) Was das Verhältnis des Dtns zum jüngern Dekalog Ex 20 betrifft, so dürfte man zunächst geneigt sein als selbstverständlich anzunehmen, dass ihn das Dtn als Quelle benütze, wird er doch Dtn 5 wiederholt. An seiner Ursprünglichkeit in Cap. 5 möchte ich auch keineswegs zweifeln (gegen STEUERNAGEL). Aber eine andere Frage ist, ob Dtn 5 dem ursprünglichen Dtn angehört habe, und diese glaube ich allerdings verneinen zu müssen (vgl. unten 7). Somit muss ich darauf verzichten, auf das Vorkommen des Dekalogs in Dtn 5 irgend einen Schluss zu bauen. Ein früherer Kommentator, FR. W. SCHULTZ (1859), hatte gemeint und zu zeigen versucht, dass das ganze Dtn nichts als eine Auslegung des Dekaloges sei. Aber davon ist keine Rede; wo bliebe die Auslegung des Gebotes den Namen Gottes nicht zu missbrauchen, den Sabbat zu heiligen, sich nicht gelüsten zu lassen? Nur Eine Stelle des Dtns spräche bestimmt für seine Bekanntschaft mit dem Dekalog, nämlich 7 9 f. vgl. mit Ex 20 5 f. Aber beweisend ist sie nur für den, der Cap. 7 zum ursprünglichen Dtn rechnet und die Begründung in Ex 20 nicht erst aus dem Dtn nachgetragen sein lässt. Wer diese beiden Voraussetzungen nicht teilt, die für mich allerdings existieren, muss die Frage betr. das Verhältnis von Dtn zu Ex 20 offen lassen.

δ) Auf das Verhältnis des Dtns zu Ex 12 21–27 13 3–16 trete ich nicht näher ein, weil sich m. E. nicht mit Sicherheit nachweisen lässt, dass diese Bestimmungen älter als Dtn sind. Sicher ist, dass sich mit Ex 12 21–27 keinerlei Bekanntschaft findet, mit Ex 13 3–10 blos in einem überarbeiteten Stück (s. zu 16 1–17), während sich ein Abhängigkeitsverhältnis von Ex 13 11–16 in Dtn 15 19 ff. schlechterdings nicht nachweisen lässt.

Den Beweis, dass P für Dtn nicht Quelle war, glaube ich nicht erst antreten zu müssen (vgl. Kuenen Einl. I 163 IV). Über das Verhältnis von Dtn 14 3–20 zu Lev 11 s. zu Dtn 14 und vgl. noch die Bem. zu 24 8 f.

4) **Die Art der Benützung der Quellen.** Die Art, wie im Dtn die vorhandenen Quellen benützt sind, ist bedingt durch den Zweck, dem es dienen will, und den wir in 2) kennen gelernt haben. Es soll das Volk geschaffen werden, das heilig genug wäre, um dem Gerichte zu entgehen. Daher sagt Driver mit Recht (Einl. 95): „Das, worauf im Dtn das Hauptgewicht gelegt wird, ist das Verhalten des Volkes gegen Jahwe. In allen Reden ist des Verf.s Absicht darauf gerichtet, Motive vorzubringen, die geeignet sind, die Treue gegen Jahwe zu befestigen.“ Und ferner: „Das neue Element im Dtn sind also nicht die Gesetze, sondern ihre paränetische Gestaltung“ (l. c.). Indessen handelt es sich dabei, wie Kuenen (Einl. I 105 f.) mit Recht gegen Kleinert (124—135) hervorhebt, nicht um blosse Paraphrasen und Predigten über ältere (mosaische) Texte, sondern um eine wirklich innere Aneignung, bei der eine vollständige Umformung stattfindet und die Abhängigkeit nirgends zu Tage tritt. Der wesentliche Gesichtspunkt, unter dem diese Umformung stattfindet, lässt sich folgendermassen gewinnen: Soll ein wirklich heiliges Volk geschaffen werden, so kommt Alles darauf an, dass über sein frommes Thun künftig Kontrolle geführt werden kann, und das ist nur möglich, wenn die Seiten seines religiösen Lebens, die äusserer Kontrolle überhaupt fähig sind, d. h. vor Allem der Kultus, unter ständige Aufsicht gestellt werden. Das führt zu den beiden Postulaten, dass der Kultus fortan an eine einzige Stätte (den Tempel zu Jerusalem) zu binden und der Leitung eines besondern Standes zu unterstellen sei. Dieser Gedanke der Centralisation des Kultus ist der Hauptgesichtspunkt, der bei der Umformung der frühern Gesetze massgebend wird. „Die Massregel der Kultuscentralisation war gegenüber der ältern Sitte geradezu revolutionär. Es ist interessant zu sehen, wie das dtn. Gesetz sich bemüht, alle die Fragen, die durch die Kultuscentralisation aufgeworfen wurden, so zu lösen, dass das Alte möglichst geschont blieb, aber sich doch auch nicht abhalten lässt, das Alte zu verändern, bis es mit der neuen Grundforderung übereinstimmt“ (Holzinger Hexat. 310 f.). Charakteristisch ist schon das Ignorieren des E bekannten h. Zeltes: „es soll eben um jeden Preis vermieden werden, dass auf andere Orte (sc. als den Tempel in Jerusalem) auch nur der Schein falle, Jahwe könnte, und wäre es auch nur vorübergehend gewesen, an ihnen einmal Wohlgefallen gefunden haben“ (l. c. 310). Das Gesagte ist aber an einzelnen Beispielen aus der Gesetzgebung zu erläutern. 1) Bekanntlich war in alter Zeit jeder Altar Asylstätte (I Reg 2 28 ff.). Das setzt auch B.-B. voraus, Ex 21 13 f. (an einer freilich vielleicht zugesetzten Stelle Stärk 38). Wie aber gestaltet sich das Asylrecht, wenn es fortan blos ein legitimes Heiligtum geben soll? Denn natürlich kann zu ihm nicht jeder fliehen. Dtn 19 1–13 antwortet mit der Bestimmung, es sollen besondere Asylstädte ausgesondert werden. 2) Vgl. zu 15 17. 3) Ex 34 19 hatte einfach bestimmt, dass Jahwe alle Erstgeburt gehöre, ohne ein Wort darüber zu verlieren, wo sie ihm zu übergeben sei. Das mochte an der Wohnstätte des Betreffenden geschehen. Dtn 12 17 f. verbietet dies ausdrücklich und verlangt, dass man die Erstgeburt am Centralheiligtum verzehre, und dies Letztere hat eine weitere nicht unbedeutende Differenz der dtn. Vorschrift zu Ex 22 29 zur Folge (s. zu 15 19–23). 4) Ebenso sind ans Centralheiligtum

die Erstlinge zu bringen (12 17), während bei dem Ex 34 26 23 19 genannten Gotteshaus mit Recht an Heiligtümer wie Silo, Bethel u. s. w. gedacht wird. 5) sollen auch die Zehnten im Gegensatz zu früher (Am 4 4 Gen 28 22) ans Centralheiligtum gebracht werden. Da seine Distanz gelegentlich aber den Transport so vieler Naturalgaben sehr erschweren, wo nicht unmöglich machen kann, wird eine wesentliche Modifikation des bisherigen Brauches notwendig (14 22 ff.). Es ist leicht einzusehen, wie in diesem Falle das Princip, nach dem die frühern Gesetze umgeformt werden, geradezu zur selbständigen Aufstellung neuer Bestimmungen führen kann, zu denen im alten Gesetze keine Ansätze vorhanden sind. Es wirken hier schliesslich die Prämissen des Dtns selber quellenbildend. Dafür ist das eklatanteste Beispiel 1) die Bestimmung der profanen Schlachtung (12 15). Schlachten und Opfern, so sahen wir (S. XI), war eins. Giebt es aber fortan nur noch ein Heiligtum, so ist als Opfer blos noch möglich, was an ihm geschlachtet wird, und alle Schlachtung ausserhalb Jerusalems verliert notwendig ihren sakralen Charakter. 2) Durch die Aufhebung aller ausserjerusalemischen Heiligtümer waren mit Einem Schlage all ihre Priester ihres Amtes entsetzt und ihres Einkommens beraubt. Das macht eine Regelung ihrer Stellung nötig (18 6–8) und wird der Grund, warum sie (die „Leviten") plötzlich in den Kreis der Hülfsbedürftigen, denen gegenüber immer wieder Mildthätigkeit empfohlen wird, mit eingeschlossen werden (14 28 f. 26 12 ff.). 3) Dass die Bestimmungen über das richterliche Wesen ein weiterer Beleg sind, dazu s. die allg. Bem. zu 16 18–20 17 8–13.

5) **Entstehungszeit des Dtns.** Von einem in die Erscheinung tretenden Resultat all dieser Gesetzesarbeit lesen wir II Reg 22 f. Schon Hieronymus (Comm. in Ez. ad 1 1) spricht „a duodecimo anno Josiae, quando inventus est liber Dtn in templo Dei"; (ebenso adv. Jovin. I 5 und Chrysostomus Hom. in Mt 9, p. 135 B.). Und Hobbes (Leviathan 200 201) hat die Ansicht wiederholt, dass wir im Dtn (und zwar Cap. 11—27) das Gesetzbuch besitzen, von dem dort die Rede ist. Mit de Wette (Beiträge 1806) ist diese Annahme (mit einigem Schwanken betr. den Umfang des damaligen Dtn) in die kritische Theologie unseres Jahrh.s eingedrungen, und heute darf sie als Gemeingut gelten. Die übertriebene Skepsis französischer Gelehrter (E. Havet, M. Vernes, G. d'Eichthal, L. Horst) II Reg 22 f. gegenüber und die daraus sich ergebende Konsequenz für die zeitliche Ansetzung des Dtns hat im Ganzen das ihr gebührende Urteil empfangen. Wahr bleibt so viel, dass II Reg 22 f. in stark überarbeiteter Form auf uns gekommen ist (vgl. Stade Gesch. Isr. I 649—655, Stärk 94 ff., Benzinger zu d. Capp.). Aber diese Überarbeitung ist nicht der Art, dass nicht ein zuverlässiger Kern erhalten geblieben wäre. Eine Hauptfrage dreht sich um das מָצָאתִי (II Reg 22 8), darum nämlich, inwieweit das Finden ein zufälliges war, d. h. lag wirklich das Gesetzbuch längere oder kürzere Zeit unentdeckt im Tempel, bis ein reiner Zufall es an den Tag brachte, oder ist nicht vielleicht anzunehmen, dass hinter dem angeblichen Zufall die kluge Absicht seiner Urheber steckte, die es auf solche Weise am Besten dem König glaubten in die Hände spielen zu können? Diese letztere Annahme, wonach die Entstehungszeit unmittelbar nah an die Zeit der „Auffindung" heranzurücken ist, wird u. A. vertreten durch Reuss, Kuenen, Stade, Cornill, Holzinger, und mit einiger Reserve Dillmann. Dass es sich für eine moderne Betrachtungsweise der israel. Rel.-Geschichte bei der andern

Ansicht nur um eine relativ frühere Abfassungszeit handeln kann, ist nach unserer obigen Ausführung selbstverständlich. An die Regierungszeit Manasses denken EWALD (er nimmt einen nach Ägypten geflohenen Israeliten als Verf. an), BLEEK, RIEHM (1854; später geht er in die Regierungszeit Hiskias zurück, der auch KÖNIG das Dtn zuweist), W. R. SMITH, WILDEBOER, KAUTZSCH, KITTEL, DRIVER, VALETON u. A. Die Vertreter dieser Ansicht glauben grossenteils D gegen den Vorwurf einer pia fraus oder wenigstens einer Mystifikation zu decken, der im andern Falle gegen ihn erhoben werden könnte. Aber mit Recht bemerkt CORNILL dazu (Einl.[3 4] 30), dass es keinen wesentlichen Unterschied mache, ob Hilkia und Saphan die letzten Betrüger oder die ersten Betrogenen seien, und er sucht, jedenfalls auf besserm Wege, durch einen Hinweis auf die Abhängigkeit des Dtns von dem als mosaisch überlieferten B.-B., das wenn KUENEN im Rechte ist, durch Dtn geradezu ersetzt werden sollte, den Schein jener pia fraus zu zerstreuen. „Wenn sein Verf. eine ihm bereits als mosaisch überlieferte Gesetzgebung in die Form einer von ihm frei komponierten Rede Moses umgoss, so hat er damit nur gethan, was alle alten Historiker gethan haben, und es kann von einem litterarischen Betrug nicht die Rede sein, ja D darf nicht einmal als Pseudepigraph bezeichnet werden“ (l. c. 31; vgl. JÜLICHER Einl. ins NT 32—34). Darnach haben keinerlei moralische Gründe mitzusprechen, wenn es gilt, sich für eine der beiden obigen Ansichten zu entscheiden. Vorausgeschickt sei dabei übrigens die Zustimmung zu CORNILLS Urteil (l. c. 30), wie kurz oder wie lange vor seiner Bekanntwerdung D verfasst sei, werde sich niemals mit Sicherheit sagen lassen. Dass aber der Verf. die Bekanntwerdung seines Werkes lediglich einem guten Gotteswillen sollte anheimgestellt haben, scheint mir bei der Energie, mit der er für die Verwirklichung seiner Wünsche eintritt (vgl. z. B. zu 13 7–12), wenig wahrscheinlich. Hat ein Hes, auf den sich WILDEBOER (Litt. d. AT 188) für die gegenteilige Meinung beruft, mit seinem Verfassungsentwurf hinter dem Berge gehalten (vgl. 43 10 f.)? Wir wollen nicht davon reden, wie es dem Verf., der nach dem oben (S. XIII) Bemerkten nicht in Priesterkreisen zu suchen ist, gelungen sein sollte, das Gesetzbuch an einem verborgenen Ort im Tempel niederzulegen oder durch Helfershelfer niederlegen zu lassen. Man hüte sich aber überhaupt, das מָצָא zu pressen; denn vielleicht giebt der Bericht II Reg 22 f. blos wieder, was man sich zur Zeit des ersten Redaktors der Königsbücher von der Bekanntwerdung des Dtns gemeinhin zu erzählen wusste. Dabei können wir uns an den beiden Reminiscenzen genügen lassen, dass es Saphan durch Hilkia erhielt, dass aber Hilkia nicht selber sein Verf. war, sondern seinerseits in dessen ungesuchten Besitz gelangt war — möglicherweise durch den anonymen Verf. Dass aber Hilkia trotz des Widerspruches der Priesterkreise gegen 18 6–8 die Vermittlerrolle übernahm, ist angesichts der Thatsache, dass die jerusalemischen Priester durch die Einführung des Dtns im Ganzen denn doch unbedingt gewinnen mussten, keineswegs verwunderlich und erst recht verständlich, wenn er für seine eigene Person von der Notwendigkeit einer Reform überzeugt war. Man wende nicht ein, es sei bei dieser Auffassung nicht einzusehen, warum die Reformpartei mit der Ausarbeitung ihres Programmes so lange gewartet haben sollte, während doch der für sie günstige Zeitpunkt bereits mit dem Regierungsantritt Josias gekommen sei (STEUERNAGEL XII); denn wenn doch Alles darauf ankam, in der Person des Königs einen festen Rückhalt für die gute Sache

zu gewinnen, so wäre gerade der Regierungsantritt Josias ein denkbar schlecht gewählter Zeitpunkt gewesen, da Josia damals ein 8jähriger Knabe war (II Reg 22 1). Und es scheint, dass man Gelegenheit gehabt hatte, Vorsicht zu lernen. Mag es sich mit der Ausdehnung des II Reg 18 4 berichteten Reformversuches Hiskias verhalten wie es will — STEUERNAGEL meint, das dtn. Grundgesetz sei nichts als eine Wiederholung des damaligen Ediktes —, unter Manasse und Amon trat eine so gewaltige Reaktion ein, dass man in der That genauer zusehen mochte, ehe man eine neue Aktion wagte. Das erklärt, dünkt mich, die ganze Zurückhaltung der Reformpartei, wobei das Eine und Andere anonym bleibt, in durchaus genügender Weise. Bleiben wir also dabei stehen, die Abfassungszeit an die Zeit seiner Bekanntwerdung heranzurücken (623), womit natürlich keineswegs aufgehoben ist, dass die „Entstehung“ des Dtns Ergebnis eines weit hinter diese Zeit zurückreichenden, lange dauernden geschichtlichen Processes ist, so erhebt sich nun die Frage, wie viel das damals verfasste und bekannt gewordene Dtn eigentlich umfasst habe.

6) **Urdeuteronomium.** Das Urdtn, d. h. das durch Josia eingeführte Gesetzbuch (D), kann nicht allzulang gewesen sein, da es an einem Tage zweimal gelesen wurde (II Reg 22 8 10). Aber diese Notiz lässt immer noch einen weiten Spielraum offen. Naturgemäss wird man D zunächst in den eigentlich gesetzlichen Partieen des Dtn's zu suchen haben, d. h. in Cap. 12—26. Als Hauptregel glaube ich hier den Satz aufstellen zu dürfen: Dem Urdtn ist Alles zuzurechnen, was nicht durch ganz bestimmte Gründe von der josianischen Zeit ausgeschlossen wird. Ein derartiger Grund liegt z. B. vor, wo etwas, was im Dtn ausdrücklich verboten ist, in nachjosianischer Zeit als zurechtbestehend vorausgesetzt ist (vgl. Dtn 14 1 mit Jer 16 6 Hes 7 18; Dtn 23 2 f. mit Jes 56 3–5). Das Gegenstück dazu ist natürlich eine Citation wie Jer 34 14 (vgl. Dtn 15 12). Der obige allgemeine Satz wird näher dahin zu specialisieren sein: Dem Dtn rechnen wir zu 1) was als aus den ältern Propheten oder 2) aus Ex 34 und dem B.-B. geschöpft sich als älterer Stoff ausweist; 3) was sich als aus den Prämissen des Dtns unmittelbar hervorgehende Konsequenz ergiebt (Erlaubnis der Profanschlachtung z. B.); 4) was Voraussetzung zu den nach II Reg 23 (in seiner ursprünglichen Form) durch Josia getroffenen Massregeln ist (vgl. zu 23 6: Dtn 16 21 (12 3); 23 7: Dtn 23 18; 23 8: Dtn 18 6; 23 10: Dtn 18 10 ev. 12 31; 23 11: Dtn 17 3 [23 12: Dtn 12 3]; 23 21 ff.: Dtn 16 1 ff.).

Aber gleich Cap. 12 zeigt, dass die Analyse tiefer zu greifen hat, erscheint doch hier ein und dasselbe Gebot in dreifacher Bearbeitung (s. z. Cap.). Das ist aber gerade beim Grundgebot des Dtns besonders verständlich, und wenn man nach dem quellenkritischen Ergebnis dieses Cap. erwarten wollte, in den folgenden Capp. durchgehends mehrere Quellen auseinanderlesen zu können, was z. B. STEUERNAGEL in seinem Kommentar gethan hat, so halte ich diese Erwartung für durchaus illusorisch. Nicht die Urkundenhypothese, um der Kürze halber einen ältern Namen zu gebrauchen, hilft hier, sondern die Ergänzungshypothese; d. h. was ich mich innerhalb der Capp. 12—26 vom ursprünglichen Kern auszuscheiden veranlasst sehe, sind lauter einzelne spätere Zusätze, die nicht zusammengenommen als Schrift eines besondern Autors zu begreifen sind. Natürlich muss die Richtigkeit dieser Auffassung die Auslegung ergeben. Der ursprüngliche Kern ist, so viel ich sehe, folgender: 12 13 14 17–31 13 1 (?) 16 21—17 7 13 2–19 14 3 21—15 3 7—16 1 $3^{a\alpha}$ 4^{b}–7 9–15 18–20 17 8–13 18 1*

3 4 6—19 7 11—20 1 5—23 1 10—24 15 17—25 16ª 26 1 2 5–15 (?). Innerhalb der letzten Capp. hört allerdings alle Sicherheit einer Scheidung in Ursprüngliches und Nichtursprüngliches auf.

Besonders umstritten ist die Frage, ob bezw. wie viel dem Urdtn von den die gesetzlichen Teile umrahmenden Capp. angehöre. Man weist meist darauf hin, dass Josias Schrecken bei der Lektüre des Dtn's nur verständlich sei, wenn es schon schwere Drohungen enthielt. „Die Folgerung, dass Jahwes Grimm gross sei, kann J. nicht aus den einfachen Bestimmungen des Gesetzes gezogen haben" (Benzinger zu II Reg 22 11–13). Macht schon diese Erwägung wahrscheinlich, dass wir zur Rekonstruktion des Urdtns über Cap. 12—26 hinauszugehen haben, so spricht ebendafür die von Anfang an über den Charakter und die Bedeutung des Buches herrschende Sicherheit, die sich ohne eine ausdrückliche Geltendmachung mosaischen Ursprunges — Cap. 12—26 ist er blos Voraussetzung — schwer begreifen liesse (vgl. Holzinger l. c. 274). Endlich darf ein Wahrscheinlichkeitsgrund darin gesehen werden, dass auch das B.-B. eine Schlussrede und, ehe es vom Dtn von seiner ursprünglichen Stelle (bei Moses Tod vor dem Übergang über den Jordan) verdrängt wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach eine Einleitungsrede (Jos 24 vgl. Holzinger l. c. Stärk 106 ff.) enthielt. Die Schlussrede des Urdtns wird man nach dem ersten der angegebenen Gründe zunächst in Dtn 28 zu suchen haben, nur dass hier schwerlich mehr als die v. 1–25 38–46 ursprünglich sind. Als Überleitung von der eigentlichen Gesetzesmitteilung zu dieser Rede dürfte 27 9 f. in Anspruch zu nehmen sein; endlich schliesst an 28 46 m. E. unmittelbar 30 15–20* an. — In den einleitenden Capp. 1—11 pflegte man von jeher zwei Reden zu unterscheiden Cap. 1—4 Cap. 5—11. Es bedarf nicht mehr erst des Beweises, dass Cap. 12—26 die zweite ungleich näher steht. Ja, die Verwandtschaft, insonderheit in Sprache und Stil, ist so gross, dass Westphal (Sources du Pent. II 109) mit sehr viel Recht sagen kann: „Quand Wellhausen refuse les chap. 5—11 au Dtn primitif, c'est donc affaire d'impression, non de discussion". In der That darf man den Hauptgrund, der Wellh. davon abhält, Cap. 5—11 zum Urdtn zu rechnen, einen ästhetischen nennen. „Die Gesetze", sagt er (JdTh XXII 462) „gehen erst Cap. 12 an, vorher will zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu . . . Zu Anfang von Cap. 6 macht er abermals Miene, die Satzungen und Rechte mitzuteilen, statt dessen aber motiviert er vielmehr den Gehorsam gegen sie mit der Liebe zum Gesetzgeber. Und so wird unsere Geduld auch in den folgenden Capp. noch weiter auf die Probe gestellt." Ebenso lehnen die Ursprünglichkeit von Cap. 5—11 Valeton (VI 157—174), Cornill (Dᵖ), Wildeboer ab. Dagegen hat Kittel Widerspruch erhoben (Gesch. der Hebr. I 44 f.). Und wieder bemerkt Westphal treffend (l. c. 112): „On oublie trop souvent que le Dtn est, en même temps qu'un livre de lois, un livre de réforme". Für die Zugehörigkeit von Cap. 5—11 zu Cap. 12—26 ist besonders Kuenen (Einl. I 108—112) energisch eingetreten — ihm verdanken wir auch einen sehr sorgfältigen sprachlichen Nachweis — und ebenso König. Wenn dieser letztere aber (Einl. 210 f.) sich vor Allem darauf stützt, dass für den Verf. des Urdtns der Cap. 5 mitgeteilte Dekalog unter keinen Umständen fehlen durfte, so vermag ich trotz der Anerkennung des Resultates gerade diesen Grund nicht anzuerkennen, meine vielmehr, dass Cap. 5 (s. unten) von Cap. 6—11 abzutrennen sei. Damit ist nebenbei der Verf. der Einleitungsrede zugleich in

etwas vom Vorwurfe entlastet, dass er unsere Geduld allzusehr in Anspruch nehme, und dies erst recht, wenn wir in der Annahme einzelner Interpolationen (spec. 9 7[b] —10 9) innerhalb der übrigbleibenden Rede berechtigt sind. Andererseits ist so zugleich den kritischen Resultaten der eingehenden Arbeiten STÄRKS und STEUERNAGELS einigermassen Rechnung getragen, welche sich durch den wechselnden Gebrauch singul. und plural. Anrede zu der Annahme einer Zwei- oder Mehr-quellentheorie haben verführen lassen. Der Schwierigkeit endlich, die man darin hat finden wollen, dass der Verf. der Einleitungsrede von den Cap. 12—26 folgenden Gesetzen rede, als hätten sie ihm schon fertig vorgelegen, hat KUENEN, wie mir scheint, in durchaus befriedigender Weise abgeholfen durch die äusserst einfache Annahme, dass der Verf. von Cap. 12—26 die Einleitung Cap. 5—11 später und mit Rücksicht auf die damals bereits gesammelten Gesetze geschrieben habe (l. c. 108). Von selbst ist damit übrigens eine Annäherung an WELLH.'s Auffassung vollzogen, wonach in Cap. 5—11 die Vorrede zu einer Ausgabe des Dtns vorläge (wie in Cap. 1—4 die Vorrede zu einer andern). Zur Abfassungszeit dieser Capp. vgl. noch zu 6 15 24 8 18, zu ihrer Analyse VALETON (l. c.), D'EICHTHAL (Mélanges), HORST (Revue de l'hist. des rel. XVI 39—46). Zu STEUERNAGELS Versuch einer Zurückrollung der litterargeschichtlichen Entwickelung vgl. meine Anzeige in ThLZ 1899 No. 17.

Dass wir bei diesem Urdtn von einem Verf. D sprechen, ist natürlich kein Widerspruch zu unserem oben ausgeführten Versuch, das Dtn als Werk einer ganzen Richtung verständlich zu machen. Es wird einfach ein Einzelner schliesslich ihr Sprecher; wie sehr er sich aber gemeinsam Erarbeitetem gegenüber blos aufnehmend verhält, zeigen besonders deutlich die Capp. 19—25. — Sein Verhältnis zu JE ist schon sub 3) zur Sprache gekommen. Das Material liesse sich aus der Einleitungsrede leicht vermehren (vgl. DRIVER Komm. VII). Wichtig ist, dass, wie es scheint, D J und E vor ihrer Vereinigung kennt (s. zu 16 1–17 und vgl. ferner KUENEN l. c. 241 f., WILDEBOER l. c. 133 179, HOLZINGER l. c. 304). Zum Verhältnis D's zu P s. zu 11 6 und 10 22 und vgl. HOLZINGER 435—437.

7) Die Zusammensetzung des gegenwärtigen Dtns. Von Cap. 6—11 habe ich Cap. 5 resp. 4 45 ff. 5 abgetrennt, da ich darin den Anfang einer selbständigen Ausgabe zu sehen geneigt bin, in der es einem Verf. darauf ankam, Sinai- und Moabgesetzgebung mit einander zu verbinden und in innere Beziehung zu einander zu setzen (vgl. die allg. Bem. zu 4 45—11 32). An 5 30 dürfte mit Überspringung von D's eigener Einleitung 11 31 f. 12 1 anzuschliessen sein, worauf das Grundgesetz in eigener Bearbeitung folgte: 12 2–7. Ob der Verf. in der Mitteilung des vorgefundenen Gesetzes weiterhin selbständig redigierend verfahren sei und wie viel er davon aufgenommen habe, ist nicht mehr auszumachen. Möglicherweise finden wir den Schluss seiner Arbeit (vgl. noch zu 27 1–8) in 28 69—29 (s. z. St.), wo wieder der Gedanke eines dem Horebbunde parallelen Moabbundes zu Tage tritt. Wir hätten, wenn diese Kombination richtig ist, den Verf. der exilischen Zeit zuzuweisen, da sich Cap. 29 deutlich der zeitgeschichtliche Hintergrund des Exiles spiegelt. Übrigens kennt der Verf. schon die vereinigten JE (vgl. HOLZINGER l. c. 305).

Die erste Einleitungsrede hat schwerlich das ganze 4. Cap. mit umfasst. In 4 9–43 scheinen mehrere kleinere Stücke dtnomistischer Herkunft aneinandergereiht

oder ineinandergeschoben, teils aus noch vorexilischer (v. 9–24 32–40), teils aus exilischer (v. 25–28 29–31), teils aus späterer Zeit (s. z. Cap.), während v. 1–8 wohl zu Cap. 1—3 gehören und ihre direkte Fortsetzung in 4 44 finden dürften. Über die aus dieser Rede auszuscheidenden Stücke s. zu 1 6—3 29, über 1 1–5 s. z. St. Der Verf. will genau die historische Situation vergegenwärtigen, in der das Gesetz erlassen worden ist, im Grunde freilich mit paränetischem Absehen (s. a. a. O.), und zugleich dient ihm seine historische Ausführung zum Beleg für seine Begründung: Bisher hat das Gesetz noch nicht in Kraft treten können, weil man nicht zur מְנוּחָה gelangt war (12 9); jetzt soll es anders werden! Es scheint, dass auch dieser Verf. das Grundgesetz in eigener Bearbeitung bot (12 8–12), im Übrigen vielleicht das überkommene Gesetz unverändert übernehmend. Innerhalb der Schlussreden glaube ich ihm zuweisen zu können: 27 1–3 oder 27 1 4 8 31 1 2 7 f. 9–13* 34 $1^{a\beta}$ 5 6 10(?). Ausserdem geht auf ihn vermutlich 9 7^b—10 5 8 f. (?) zurück. Horst glaubt, 9 9—10 11* habe ursprünglich vor 1 6 gestanden, und wesentlich auf dasselbe kommt Dillmanns Meinung betr. 9 25—10 11 hinaus. Das scheint mir allerdings (aber für 9 7^b—10 5 8 f.) in hohem Grade wahrscheinlich. Warum der Redaktor den ursprünglichen Zusammenhang auseinandergerissen habe, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Liess er Dtn mit dem Befehl zum Aufbruch vom Horeb beginnen, um deutlich hervorzuheben, es handle sich darin um eine neue, die moabitische Gesetzgebung im Gegensatz zur ältern sinaitischen? Jedenfalls gewann er durch diese Trennung die Möglichkeit, den 9 7^a gegen das Volk erhobenen Vorwurf nach einem bei Spätern beliebten Verfahren mit einem gravierenden Beispiel zu belegen. Auf seine eigene Rechnung sind vielleicht 9 22–24 zu setzen. Dass der Verf. von 1 6—4 8 und Zugehörigem nicht identisch sei mit dem von Cap. 5 (resp. 6)—11, wie Dillmann will (zu dessen Hypothese s. die allg. Bem. zu 1 6—3 29) und van Hoonacker wieder zu beweisen versucht hat, dafür sprechen sowohl sprachliche als auch sachliche Differenzen. Zu jenen vgl. Kuenen Einl. I 116 f. (beachte z. B. den Gebrauch vom הָאֱמֹרִי); zu diesen vgl. 1 35 2 14–16 mit 5 3 7 19 11 2–7. Ausschlaggebend ist doch wohl schon das Aufeinanderstossen der beiden Überschriften 4 44 und 4 45–49.

Eine besondere Betrachtung erheischt die Frage nach dem Verhältnis des D^2 — um mit dieser z. T. schon üblichen Sigle den Verf. der historischen Einleitungsrede zu bezeichnen — zu JE (vgl. Kosters de historie-beschouwing etc.). Hat D^2 blos eines dieser Werke oder schon beide gekannt, und wenn beide, lagen sie ihm noch getrennt oder schon vereinigt vor oder beides mit einander? Nur schon ein Blick auf Dtn 1 9–18 zeigt deutlich Bekanntschaft mit E (Ex 18 13–26; vgl. ferner 1 24 mit Num 13 23 f.; 1 25 mit Num 13 20 26^b; 1 40 mit Num 14 25; 1 41–44 mit Num 14 40–45; 2 1 mit Num 21 4; 2 9–37 mit Num 21 12–32; 4 3 mit Num 25 3 5; 9 9 mit Ex 24 12^a 18^b; 9 10^a mit Ex 31 18^b; 9 16 f. mit Ex 32 19; 9 21 mit Ex 32 20). Aber gerade in 1 9–18 spielen Beziehungen, namentlich des Ausdruckes, auf Jahwistisches in Num 11 mit hinein (vgl. zu 1 9^b: Num 11 14 und zur Quellenscheidung Bacon triple tradition; ferner zu 1 7: Gen 15 18; zu 1 28^b: Num 13 28; zu 1 30^a 33: Ex 13 21; zu 9 9^b 18: Ex 34 28^a; zu 10 1–4: Ex 34 1–4; zu 10 10: Ex 34 9 f. 28^a). Ist damit Bekanntschaft des D^2 sowohl mit J als mit E erwiesen, so erhebt sich die schwierigere Frage, ob er sie noch unverbunden gekannt habe. Das ist (vgl. auch E. Meyer ZATW 1885 42 Anm. 1) die Meinung Dillmanns, welcher sagt (Num Deut Jos 609): „Sicher hat

er B (= E) noch als selbständige Schrift vor sich gehabt; denn nach Ex 18 hätte er die Zeit der Einsetzung der Richter anders bestimmen müssen und hätte nach Num 13 f. in Dtn 1 20–45 ausser Kaleb auch Josua hervorheben müssen.“ KITTEL schliesst sich DILLMANN an und meint, dass ihm E für sich als Lieblingsquelle und daneben, von untergeordnetem Werte für ihn, J vorlag. „Es ist in manchen Fällen geradezu undenkbar, wie D(2) aus dem schon zusammengearbeiteten Werke sollte nur die Darstellung von E herausgeschält, die von J aber sollte haben zur Seite liegen lassen“ (Gesch. d. Hebr. 67). Das ist übertrieben, und die Gründe DILLMANNS, die KITTEL ohne Weiteres übernimmt, sind nicht stichhaltig; denn 1) steht Ex 18 an falschem Platze, wenn es gegenwärtig vor eine in Raphidim spielende Geschichte gestellt ist, während 18 5 zeigt, dass wir uns am Horeb befinden, 2) ist Num 14 30, wo neben Kaleb allerdings Josua genannt ist, nicht notwendig J, sondern wohl P zuzuschreiben (vgl. BACON l. c.); übrigens kann Josua auch blos Glosse sein (WELLH. JdTh XXI 571 Anm. 1, HORST RHR XXVII 127 ff.). Fallen DILLMANNS Gründe, so fragt sich, ob positiv etwas dafür spricht, dass D^2 das vereinigte JE vor sich gehabt habe, und hier ist auf HORSTS sorgfältige Untersuchung (Revue de l'histoire des Religions XXVII 119—134) zu verweisen. Das Meiste kommt auf die Quellenscheidung in Num 13 f. an, und so lange man hier nicht zu grösserer Sicherheit gelangt ist, lässt sich auch unsere Frage nicht mit Sicherheit beantworten. Indessen will es mir scheinen, als gingen Dtn 1 19—2 1ª die Berührungen mit J und E in Num 13 f. in einer Weise durcheinander, dass immerhin die Annahme am Nächsten liegt, sie hätten schon ineinander verwoben vorgelegen (so z. B. KUENEN Einl. I 242, WILDEBOER l. c. 133 179). Und diese Annahme dürfte ihre Bestätigung finden durch den Hinweis auf folgende Stellen, die mit einer gewissen Übereinstimmung R^{je} zugeschrieben werden: Zu 1 32 vgl. Num 14 11ᵇ; zu 1 33: Num 14 14ᵇ; zu 1 35: Num 14 23; zu 9 12–14: Ex 32 7–10; zu 9 14ᵇ: Num 14 12ᵇ; zu 9 26: Ex 32 11ᵇ; zu 9 27ª: Ex 32 13; zu 9 28: Num 14 16 cf. Ex 32 12; zu 9 29ᵇ: Ex 32 11ᵇ. Ob neben dem vereinigten JE dem Verf. E noch getrennt vorgelegen habe, dass er sich ihm entschieden enger anschliesst (vgl. z. B. die Übernahme der Namen Amoriter, Horeb), wird sich nie ausmachen lassen, scheint mir aber keineswegs unwahrscheinlich. — Übrigens verfährt D^2 mit seinen Vorlagen nicht ohne Freiheit (vgl. z. B. 1 9–18 das Fehlen Jethros und s. zu 1 29). „Die Erzählung ist ja hier nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Ermahnung und religiösen Belehrung“ (HOLZINGER l. c. 306). In einigen Fällen lässt sich fein beobachten, wie an die vorhandenen Stoffe sich schon haggadische Ausschmückung anknüpft (vgl. auch zu 4 21 8 4 25 17–19), zumal da, wo nach der Auffassung des Verf.s ein Gesetz hätte zur Anwendung gebracht werden müssen vgl. zu 2 33 ff. Verschiedenes, was er uns erzählt, lesen wir in seinen Vorlagen nicht (vgl. 1 29–31 45 2 16–25). Möglich, dass das Eine oder Andere davon zu seiner Zeit in JE stand, während sich nicht beweisen lässt, dass D^2 noch andere Quellen gekannt und benutzt habe. Völlig unbekannt zeigt er sich mit P (vgl. zu 1 23 f. 41 10 3 8 12 8 und WELLH. Proleg.³ 389). Damit lässt sich seine Zeit annähernd bestimmen. Die Zusammenarbeitung von J und E fällt nach unserer Analyse (s. zu 16 1–17) nach 623, und zwar „höchstwahrscheinlich in die letzten Jahre des 7. oder in den Anfang des 6. Jahrh.“ (KUENEN Einl. I 237). Von diesem terminus a quo dürfen wir uns vermutlich nicht zu weit entfernen, da wir vielleicht aus 9 20 auf Unbekanntschaft des

D2 mit Hes schliessen dürfen; ja die edomiterfreundliche Gesinnung, die aus 2 4 f. spricht, dürfte geradezu für noch vorexilische Abfassungszeit beweisend sein.

Von den Schlussreden bleibt nach dem Obigen noch im Reste: a) was E angehört: 27 5–7, wahrscheinlich auch v. 11–13; 31 14 15 23; Einzelnes in Cap. 34, (v. 1^b–4*), wo übrigens J und E schwerlich auseinanderzulesen sind. Es ist hier durchweg auf die betr. Stellen selber zu verweisen (vgl. noch zu 1 1–5 10 6 f.); b) was P resp. R^p gehört: 32 48–52 (vgl. 1 3); daran anschliessend 34 $1^{a\alpha}$ 7–9; c) das Lied Moses 32 1–43 aus spätexilischer Zeit mit noch späterer Einleitung (31 16–22 24–30) und Ausleitung (32 44–47; v. 44 übrigens Dublette zu 31 30); d) der Segen Moses Cap. 33 (s. z. Cap.); e) 26 16–19, vielleicht die Formel, mit der Josia das Volk aufs Gesetz verpflichtete; f) 27 14–26, 12 Fluchsprüche aus frühestens spätexilischer Zeit; g) 30 1–14, eine selbständige kleine Trostrede aus dem Exil.

Wie alle diese verschiedenen Bestandteile durch Redaktionsarbeit schliesslich zu unserm jetzigen Dtn vereinigt worden sind, lässt sich im Einzelnen nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Nur als Hauptetappen der Entwickelung seien genannt: 1) die Zusammenarbeitung des Urdtns mit den beiden Sonderausgaben 4 45—5 11 31—12 7 . . . . . 28 69—29 und 1 6—4 8 44 12 8–12 . . . . 27 1–3 u. s. w. Dass sich der Redaktor selbständige Eingriffe erlaubte, zeigt seine Abtrennung von 9 7^b—10 9 von der ursprünglichen Stelle, ferner 9 22–24, welche Verse wir ihm zugeschrieben haben. Möglich, dass er schon Stücke von 4 9–40 [41–43?], ferner 26 16–19 und 30 1–14 aufgenommen hat. Übrigens ist vielleicht schon diese Redaktion das Werk mehrerer Hände; sie muss dem Exil angehören; 2) die Vereinigung des so zu Stande gekommenen Werkes (nicht blos des D1, wie STEUERNAGEL aus der Analyse von 27 1–8 schliessen möchte,) mit JE (R^d). Es wird dasselbe vor Dtn 31 14 f. eingefügt, welche Verse in JE den Bericht von Moses Tod einleiteten; dabei scheint 31 1–8 eine Überarbeitung erfahren zu haben (31 3–6 R^d?). Das E zugehörige 27 5–7 nahm R^d, es gleichzeitig retouchierend (s. zu 27 7), an die Stelle vorweg, wo er den, wie er fälschlich glaubte, parallelen Bericht dazu in D2 fand, während er das Gebot E's betr. Aufstellung des Volkes zu Segen und Fluch (27 11–13) unmittelbar vor die Segens- und Fluchrede Cap. 28 rückte. R^d kann nicht mit R^{je} identisch sein, wie KITTEL (Gesch. d. Hebr. 68) will; denn wir fanden, dass R^{je} älter sei als D2; aber er ist auch nicht D2 selber (REUSS, HOLLENBERG StK 1874 467 ff.); denn wie sollte D2, der selber zu JE einen Parallelbericht, und dazu einen z. T. noch abweichenden, verfasste, dazu kommen, sein Werk mit JE zusammenzuarbeiten? Wir haben also einen selbständigen R^d anzunehmen, vermutlich noch aus exilischer Zeit (vgl. HOLZINGER Einl. 494); 3) die Vereinigung von JED mit P (R^p). R^p fügt das mit JE vereinigte Dtn ohne wesentliche Änderungen unmittelbar vor die Todesgeschichte Moses ein, nach Num 27 12–14 (P) Jahwes Todesbefehl an ihn, 32 48–52, zur Überleitung dazu wiederholend, und zwar lässt er vermittelst 1 3^a die gesamte Gesetzesmitteilung an ebendemselben Tage erfolgen. Zwischen den Befehl und seine Ausführung schaltet er, wo nicht erst ein Späterer (KUENEN Einl. I 323 d, STEUERNAGEL XX), sozusagen als Testament Moses seinen Segen, Cap. 33, ein, der sich bereits in einen nachexilischen Psalm eingebettet fand. Dagegen hatte vielleicht schon ein früherer das Lied 32 1–43 durch besondere Ein- und Ausleitung dem Dtn einverleibt. Auf R^p selbst kann die Einschiebung der Fluchsprüche 27 14–26 vor die Fluchrede zurückgehen.

Rp — übrigens vielleicht wieder eine Mehrzahl — gehört möglicher Weise noch dem fünften Jahrh. an (KUENEN Einl. I 300).

Neben dieser Redaktionsarbeit und z. T. gleichzeitig mit ihr gehen innerhalb des überlieferten Stoffes allerhand Wucherungen durch Zusätze einher, die wir grösstenteils zeitlich nicht mehr werden fixieren können, Zusätze gesetzlicher (z. B. 23 2–9) und paränetischer Art (für letztere ist namentlich 28 47 ff., auch Cap. 4 charakteristisch), harmonistischer (z. B. 3 14 5 5 11 29 f. 16 8 19 8–10) und specifisch gelehrter (z. B. 2 10–12 20–23 3 9 11 30). Zu den haggadischen s. oben S. XXIII. Natürlich sind die ersten die wichtigsten; sie zeigen uns, wie mit dem Dtn die Schriftgelehrtenarbeit ins Werk tritt (vgl. namentlich 14 4–20); sie verraten z. T. auch in besonders charakteristischer Weise das allmähliche Vordringen priesterlichen Einflusses (vgl. 18 1* 2 5 19 17 20 2–4 21 5 26 3 f.).

III. Der Sprachcharakter des Deuteronomiums.

Angesichts des mir zubemessenen Raumes kann ich mich hier der grössten Kürze befleissen, da für ein eingehenderes Studium des Sprachcharakters des Dtn's auf die sorgfältigen Untersuchungen KLEINERTS (214—235), KUENENS (Einl. I 106—108 111 f. 116 f.), DRIVERS (Komm. LXXVII—XCV; Einl. 104—108), HOLZINGERS (Einl. 282—299) und STEUERNAGELS (XXXII—XLI) verwiesen werden darf, wo ausführliche Tabellen über den Sprachgebrauch orientieren.

D und den von ihm abhängigen Schriftstellern eignet ein ganz besonderer, leicht erkennbarer Stil. Es ist der warme, herzliche, eindringliche Ton des Predigers. Mag uns D wiederholt kurze bündige Gesetze mitteilen, es scheint, dass er uns in solchem Falle nur giebt, was er selber überkommen hat; wo er de suo schreibt, da strömt er Rechte und Gebote und Satzungen — schon die Häufung der Ausdrücke ist charakteristisch — in behaglicher Breite aus mit viel Worten und ständig wiederholten Sätzen und Sätzchen, die man geradezu dtn. „Formeln“ genannt hat, so weitläufig und lang gedehnt, dass er gelegentlich sogar den angesponnenen Faden verliert (vgl. zu 11 2 ff.). In wieweit freilich gerade diese dtn. „Formeln“ auf seine Rechnung zu setzen sind, ist nicht sicher auszumachen. Schon WELLH. (Komp.[2] 195) hat erkannt, dass sie in Cap. 12—26 teilweise von einer überarbeitenden Hand herrühren, und STEUERNAGEL (III) führt diese Beobachtung dahin weiter, dass sie zu einem grossen Teil erst von Abschreibern eingefügt seien (das lehre schon ein Vergleich von LXX und MT), dass ein anderer Teil derselben von der Hand der Redaktoren stamme, und dass nur ein ganz geringer Teil bereits in den Quellen gestanden haben könne. Mag dem sein, wie ihm wolle — m. E. geht STEUERNAGEL in seiner Behauptung zu weit —, als ein so ausgesprochenes Charakteristikum des gesamten dtnomistischen Schrifttums wären sie, mögen die sekundären Schriftsteller noch so weit hinter ihrem Lehrmeister zurückstehen, nicht leicht verständlich, wenn sie nicht schon ihm bis auf einen gewissen Grad eigen gewesen wären. Ihre ständige Wiederkehr ist übrigens blos der formale Ausdruck von dem, was uns inhaltlich fast bis zur Ermüdung aus dem Dtn entgegentritt. Immer und immer wieder kommt der Verf. auf das Eine zurück, das Not thut, „dass man auf Jahwes Stimme höre“, „dass man beobachte und thue was er gebietet“ etc. Es muss schon etwas dran gewesen sein, dass man von solchen Dingen sprach, wenn man im Hause sass oder auf dem Wege

ging, wenn man sich niederlegte und wenn man sich erhob (6 7). Wo eine derartige „fromme“ Sprache aufkommt, dürfen wir uns über einen gewissen Mangel an frischer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Ausdruckes nicht wundern. Wenn sie trotzdem ihre Wirkung nicht versagt, so zeugt sie blos von der reinen Absicht und von der Überzeugungstreue ihres Urhebers, der in seiner Sache lebt und webt. Und das war genug, um Herzen zu gewinnen, zumal unter dem Volk, an das er sich wendet. Er ist im besten Sinne ein populärer Schriftsteller; und damit hängt ein Anderes innerlich zusammen. Er ist bei grosser Einfachheit ein trefflicher Psychologe (vgl. z. B. 8 17 19 6 22 13 und innerhalb Cap. 1—4: 1 41 45), wie übrigens von einem so eminenten Pädagogen nicht anders zu erwarten steht. Es werden denn gerade einfache Naturen — im guten Sinne des Wortes — immer wieder am Meisten von seinem warmen Lebenshauche berührt werden.

Auf die Fülle von Einzelheiten im Sprachgebrauche (Horeb st. Sinai, אָנֹכִי st. אֲנִי, Vorliebe für nomina verbalia feminina, z. B. 1 27, u. dgl.) muss ich mir versagen hier einzugehen.

IV. Zur theologischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung des Dtns.

Was das Dtn theologisch und religionsgeschichtlich bedeutet, ergiebt sich zum grossen Teil schon aus unserer Darstellung seiner geschichtlichen Entstehungsbedingungen, auf die hier durchaus zurückzuverweisen ist. Nach dem dort Gesagten dürfen wir uns nicht wundern zu finden, dass es allem Synkretismus und unklarer Vermischung Jahwes mit Baal gegenüber die Einzigkeit Jahwes, seine Einheit (im Gegensatz zur Vielheit der Bealim), seine Unsinnlichkeit und Unbildlichkeit (vgl. 4 9–24), seine Gerechtigkeit (10 17 f.), vor Allem seine geschichtliche Grösse, darin er bei der Ausführung aus Ägypten und beim Zug durch die Wüste an seinem Volke Wunderbares gethan, seine Liebe und seine Treue (7 8) mit starkem Nachdruck hervorhebt. Durch dies Alles soll dem Volke zum Bewusstsein gebracht werden, was es ihm schuldet: auch unter dem leicht verführerischen Einfluss der ihm reichlich werdenden Gaben des Kulturlandes soll es ihn und was er ihm in Wahrheit ist, nicht verkennen, vielmehr aus dankbarer Gegenliebe ihm anhangen und nicht müde werden seinen Willen zu thun. Das ist, wie nicht zu übersehen ist, ein starkes ethisches Motiv. Fügen wir gleich hinzu, dass man hier entschieden von einer praktischen Einführung der sittlichen Ideale der Propheten ins Volksleben sprechen darf (vgl. Holzinger l. c. 318 ff.), bleibt es auch noch so wahr, dass die höchsten prophetischen Ideen gar nicht institutionell zu verwenden sind, sondern immer nur abgeleitete (Wellh. Pharis. und Sadd. 14 Anm. 1). „Nirgend sonst im AT atmen wir eine solche Atmosphäre reiner Hingebung an Gott und weitherzigen Wohlwollens gegen den Menschen und nirgend sonst wird mit der gleichen Fülle von Einzelheiten gezeigt, wie diese Principien das ganze Leben der Gemeinde durchdringend wirksam gemacht werden können“ (Driver Einl. 81). Namentlich redet man, und mit vollem Recht, vom humanen Charakter, der dem Dtn eigen sei. Das Höchste aber, was gesagt werden kann, ist dass an das Princip, aus dem die Erfüllung der Gebote erfolgen soll, Christus unmittelbar anknüpfen kann (vgl. zu 6 5 Mt 22 37). Das zeigt besser als jede lange Erörterung, was für ein mächtiger

Ansatz im Dtn vorliegt, die Religion ins Innere des Menschen einzuführen (vgl. z. B. zu 4 4 10 12 30 14 20).

Aber bei alledem, zu einem „fröhlich lustigen Herze“ vermag es nicht zu kommen. Furcht (vgl. zu 4 10) ist das stets wiederkehrende Leitmotiv und muss es sein, wo das Gesetz den Ton angiebt. Eine Stelle wie 26 13 (vgl. zu 6 25) zeigt auch schon in charakteristischer Weise, wie man mit Gott zu rechnen anfängt, und das entspricht der ganzen Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines vertragsmässig, man möchte sagen juristisch geregelten, als einer בְּרִית, einer Verfassung, die beide Kontrahenten verpflichtet (vgl. zu 4 13). Und in der That, man kann jetzt Buch führen; man weiss ganz genau, was Gott will und was gut ist und was böse; denn es „stehet geschrieben“. Damit ist zugleich wie mit Einem Schlage der Begriff des Kanons gegeben (vgl. zu 4 2 32 47), und in dem Masse, als er sich einbürgert, büsst die Religion mehr und mehr von der lebensvollen Beweglichkeit und der schöpferischen Gestaltungskraft ein, welche sie in früherer Zeit charakterisiert hatte, und deren reifste Blüte gerade die prophetische Predigt in ihrer unvergleichlichen Unmittelbarkeit gewesen war (vgl. zu 18 22). Ein völliger Wandel bahnt sich in der ganzen Religionsauffassung an: Religion fängt an Buchreligion zu werden. Ganz von selbst bekommt sie damit einen Zug aufs Intellektualistische hin. Man kann von Religion und religiösen Dingen sprechen (vgl. 6 7 30 14), man kann sie lehren und lernen, ja es wird Pflicht es zu thun. Man übernimmt sein Verhältnis zu Gott nicht mehr als etwas Natürliches, wie man die Verwandtschaft, in die hinein man geboren wird, übernimmt, man muss zu ihm erst durch Unterricht herangezogen werden (vgl. 6 7), wobei die Geschichte sozusagen das Bilderbuch liefert. Die Religion wird sich selber gegenständlich, und eine förmliche Theologie kommt auf (vgl. DUHM Über Ziel und Methode der theol. Wissenschaft 7 ff.). „In den Urhebern und Auslegern des Buches gab es seitdem eine Klasse von Männern, die einen Beruf auf die Religion hin in Anspruch nahmen, es gab von jetzt an Theologen“ (l. c. 13). Auf Stellen wie z. B. 7 6 ff. 30 11 ff. 4 9–24 dürfen wir uns dabei vorab berufen. Speciell nach einer Seite hin aber wird der aufstrebenden Theologie durch das Erscheinen des Dtns selber willkommener Stoff zugetragen. Wir sahen das Dtn entstehen als Präservativmittel gegen das drohende Gericht. Man sollte nach dem in ihm niedergelegten Gotteswillen thun, „damit“ man dem Gerichte entgehe (d. h. „lebe“) und es einem wohlgehe. לְמַעַן (47 mal im Dtn) wird geradezu ein charakteristisches Wort. So zieht — durch das Dtn — ein neuer aus eschatologischem Untergrunde aufsteigender Vergeltungsglaube in die jüdische religiöse Vorstellungswelt ein und erobert sich so viel Platz, dass er der Theologie ein weites Feld zur Durcharbeitung darbieten konnte. Sie hat sich diese Gelegenheit bekanntlich nicht entgehen lassen, wie am Deutlichsten das Richterbuch zeigt.

Zunächst aber bedeutete in das bisherige Alltagsleben die Einführung des Dtns einen tiefen und sicher vielfach schmerzlich empfundenen Schnitt, mag es nach manchen Seiten hin eine noch so konservative Haltung der alten Sitte gegenüber eingenommen haben (vgl. HOLZINGER l. c. 308 ff.). Mit Einem Schlage ja wurde dieses Leben seiner heiligsten Werte beraubt. Man denke: bisher hatte der gemeine grobe Mann auf dem Lande Gott sozusagen in der Nähe gehabt. Unter dem heiligen Baum, am heiligen Quell, beim heiligen Stein, auf der Höhe über seinem Wohnort hatte er

ihn gesucht und gefunden, dort ihm den Zehnten dargebracht, dort die Erstgeburten der Herde und die Erstlinge vom Felde vor ihm verzehrt, wo nicht eine besondere Gelegenheit ihn im eigenen Hause zu fröhlicher Opfermahlzeit gerufen hatte. Das sollte Alles nun plötzlich ein Ende haben, indem Jahwe fortan blos an Einem Orte sollte geopfert werden dürfen, im Tempel zu Jerusalem. Das Schlachten des Tieres am heimatlichen Orte, das sonst ein Fest gewesen war, wurde mit Einem Male etwas Profanes, der heimatliche Boden selber profan, und die hundertfachen Fäden, mit denen die Religion das tägliche Thun durchwoben hatte, ihm entzogen. Eine furchtbare Ernüchterung aller heiligen Poesie des Lebens trat ein; es wurde überhaupt erst ein profanes Leben geschaffen. Dagegen, was im Jerusalemtempel vor sich ging, das war künftig das eigentlich heilige Geschehen, das sonntägliche neben dem werktäglichen. Es wollte aufgesucht sein; aber es war so weit von ihm getrennt als der Weg weit war, der zum Heiligtum führte; und man hatte auf ihm während der frommen Pilgerfahrt alle Musse sich dessen bewusst zu werden, dass man im Gottesdienst etwas vom alltäglichen Geschehen Verschiedenes verrichte. So tritt der Gegensatz von profan und heilig wie nie zuvor in die Erscheinung. Der Kultus fängt an, etwas für sich Bestehendes, in eine eigene Sphäre Gehobenes zu werden; er wird in Einem Worte objektiviert und ist auf dem besten Wege, schliesslich opus operatum zu werden. Das beweist nichts schlagender als die Zehntenvorschrift 14 24–26 (s. z. St.). Entsprechend wachsen die jährlichen Feste nicht mehr aus dem Ackerbauleben heraus, sondern werden historisch umgedeutet. Mit alledem ist der Grund gelegt zur Kirche. Aber man kann noch weiter gehen: der Gegensatz von profan und heilig schlägt sich nieder auf die handelnden Personen. Ein besonderer Stand wird geschaffen, der sich mit dem Heiligen zu befassen hat, ein Klerus im Gegensatz zum Laienvolk: nur die Leviten sollen fortan opfern dürfen. „So kam eine geistigere, aber auch abstraktere, eine korrekte und einheitliche, aber auch förmliche, eine glänzende und feierliche, aber auch unvolkstümliche Religionsübung zur Herrschaft" (Duhm l. c. 12).

Je mehr auf solchem Wege die Religion selber objektiviert wird, um so mehr muss im Gegensatz zu den ursprünglichen Intentionen des Gesetzgebers (s. oben S. XXVIf.) das Gewicht doch wieder auf die äusseren Realitäten fallen, Tempel und Gesetzbuch (vgl. Jer 7 4 8 8 Dtn 4 8 17 19 und noch Act 6 13). Auf ihren Besitz sich steifend fühlte man sich selber wie nie zuvor als Adel der Menschheit allen denen gegenüber, die solche Realitäten nicht hatten (vgl. zu 26 19). In ihnen meinte man schliesslich wie die Garantie der Rettung vor dem Untergang so das eigentlich „heiligende" Zaubermittel zu haben; sie verbürgten ja doch unbedingt die Zugehörigkeit zu Jahwe — und hier konnte der alte Gedanke der Volksreligion und Hoseas, dass Jahwe und Israel nimmer von einander lassen können, in voller Kraft nachwirken —, und als Jahwe zugehörig war man ja das „heilige" Volk, das nun auch die Verpflichtung hatte, sich vor jeder Verunreinigung, vor Allem, was von ihm und seinem Kult abziehen konnte, zu hüten. Ein geradezu levitisches Ideal spricht aus einzelnen Bestimmungen (vgl. z. B. 23 10–15 26 14). Schon Gebote, die wir keinerlei Veranlassung haben, dem Urdtn abzusprechen, zeigen uns das Volk auftretend als eine Gemeinschaft der Heiligen, wo es gilt, das Böse von sich auszuschaffen (13 6). Man stellt eben schliesslich selber die Heiligen dar den Unheiligen

gegenüber, die Jahwe oder vielleicht richtiger gesagt Gesetz und Tempel nicht haben. Von hier aus begreift sich jener partikularistische exklusive Zug, der mit dem Dtn aufkommt. Alles Verhalten Nicht-Israel gegenüber fasst sich zusammen in dem Einen Gebote absoluter Scheidung, und dies nicht blos in religiöser sondern auch in socialer Hinsicht (vgl. 7 1 ff.). Was ausserhalb Israels stehen bleibt, ist eine Menschheit zweiten Ranges (vgl. 15 3); es sind nicht mehr blos fremde Völker, es sind „Heiden".

Durch seine Einführung unter Josia ist das Dtn Reichsgesetz geworden. Der Staat nahm damit die Religion in seinen Dienst; es wurde, um modern zu reden, der Grund zu einer Staatskirche gelegt. Aber bald erwies sich die Kirche mächtiger als der Staat. Als dieser in Trümmer ging, rettete sich, zum allergrössten Teil kraft des Gesetzes, um das sie sich schaarte, die Judengemeinde durch's Exil, und die ihre geistigen Führer wurden, bauten auf dem Fundamente des Dtns am Gebäude weiter, dessen starke Mauern bis auf den heutigen Tag das Christentum noch zu einem Teil eingrenzen (vgl. BERTHOLET d. Verfassungsentwurf des Hes in seiner religionsgeschichtl. Bedeutung). So hat schliesslich das Dtn seinen Zweck erfüllt, wenn auch nicht ganz in der Weise, wie seine Urheber es wollten: das Gericht wurde nicht aufgehoben, aber es wurde überstanden.

V. Litteratur.

Kommentare: FR. W. SCHULTZ (1859); KEIL (1862 1870); SCHRÖDER (1866; in LANGES theol.-homil. Bibelwerk); DILLMANN (1886); F. MONTET (1891); OETTLI (1893 in STRACK-ZÖCKLER); A. HARPER (1895: Expositor's Bible); DRIVER (1895 1896: International Critical Comm.); STEUERNAGEL (1898; Handkomm. z. AT; vgl. meine Anzeige in ThLZ 1899 No. 17 Sp. 482—486).

Sonstiges, namentl. Quellenkritisches, abgesehen von den bekannten Werken zur Einleitung (spec. HOLZINGER), zur Geschichte Israels und zur atl. Theologie, die hier sämtlich in Betracht zu ziehen sind. S. auch zu Cap. 32 und 33. RIEHM Gesetzgebung Moses im Lande Moab (1854); KLEINERT das Dtn und der Dtnomiker (1872); HOLLENBERG StK 1874 467—472: das Dtn und sein Rahmen; STEINTHAL Zeitschr. f. Völkerpsychologie XI 1—28: Das fünfte Buch Mose; l. c. XII 253—289: die erzählenden Stücke im 5. Buch Mose; DELITZSCH Pentateuchkritische Studien, spec. 9—11 ZWL 1880; H. PREISS Zum Dtn, ein Beitrag z. Kritik des Pentateuchs (1892; mir unzugänglich); MARTI ZThK 1892 29—73: das erste officielle Bekenntnis; STÄRK d. Dtn (1894); STEUERNAGEL d. Rahmen des Dtns 1894; d. Entstehung des dtn. Gesetzes (1896); NAUMANN d. Dtn (1897); — KOSTERS de historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Gen — Num vergeleken, Leiden 1868; VALETON Studiën V VI VII; v. HOONACKER l'origine des 4 premiers chap. du Dt. 1889 (S.-A. des Muséon 1888 464—482, 1889 67—85 141—149); D'EICHTHAL Mélanges de critique bibl. (1886); VERNES une nouvelle hypothèse sur la compos. du Dt., examen des vues de M. d'Eichthal (1887); L. HORST Etudes sur le Dt. Revue de l'hist. des Religions: XVI 28—65, XVII 1—22, XVIII 320—334, XXIII 184—200, XXVII 119—176; WESTPHAL les sources du pentat. I (1888) II (1892); le deutér. 1891. — T. K. CHEYNE Jeremiah, his Life and Times (1888); B. W. BACON the Triple Tradition of the Exodus (1894).

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

A. Einleitungsreden

Cap. 1—11.

I. Erste Einleitung

Cap. 1 1—4 44.

1) 1 1–5 Die Überschrift.

Die Überschrift, die den Inhalt des folgenden Buches sowie zeitliche und örtliche Situation charakterisiert, leidet derart an Überfüllung, dass sie unmöglich einheitlich sein kann. Deutlich ist, dass die Rede im Ostjordanlande ergeht (v. 1ᵃ 5). Damit lassen sich aber die Angaben v. 1ᵇ 2 so wenig vereinen, dass sie als versprengtes selbständiges Stück vielleicht aus derselben Liste der Wüstenstationen, von der wir 10 6 f. (s. z. St.) ein Fragment wiederfinden, auszuscheiden sind (vgl. B. W. Bacon 258). Ebenso selbständig hebt v. 3 an, der durch die genaue Datierung und עַשְׁתֵּי־עָשָׂר (im Gegensatz zu אַחַד עָשָׂר v. 2) P resp. Rp zugewiesen wird (s. zu 32 48–52). In der zweiten Vershälfte fällt בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל auf im Gegensatz zu dem in Dtn häufigern כָּל־יִשְׂרָאֵל (v. 1). Dagegen sehe ich kein Hindernis v. 4 direkt an v. 1ᵃ anzuschliessen, indem er an die Ortsangabe die Zeitangabe reiht. Diese letztere nimmt v. 5 wieder auf, die Form der Überschrift verlassend, um die Einleitung zur folgenden Unterweisung in referierendem Tone zu bringen. Ob diese Verse dem Verf. der historischen Einleitungsrede (D^2) angehören oder einer spätern Redaktion (Rd; so z. B. Bacon), lässt sich nicht mehr ausmachen; doch spricht vielleicht בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן (s. zu v. 1ᵃ) für Letzteres.

1ᵃ אֵלֶּה הַדְּבָרִים geht auf Alles, was Mose im Folgenden spricht, Einleitungsrede und Gesetz. בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, vom Standpunkt des Westjordanländers aus wie v. 5 3 8 (s. z. St.) 4 41 46 f. 49; anders dagegen 3 20 25 (D^2) 11 30. In 1ᵇ bezeichnet הָעֲרָבָה die Senkung zwischen ʿAḳababusen (2 8) und totem Meer, das, was heute noch El-ʿaraba heisst, im Gegensatz zum heutigen El-gōr, dem Jordanthale, nördlich vom toten Meer, das ebenfalls unter dem Namen הָעֲרָבָה (z. B. 1 7) mitbefasst wurde. Ob סוּף (davor מוֹל st. מוּל, wohl um die Aufeinanderfolge zweier ו zu vermeiden) mit dem Schilfmeere (יַם סוּף) etwas zu thun hat (LXX Vulg.)? Schwerlich = סוּפָה (Num 21 14). פָּארָן, sonst Name der bekannten zwischen Sinaihalbinsel, Idumäa und Kanaan gelegenen Wüste (heute et-Tīh), scheint hier Bezeichnung eines bestimmten Ortes, nach I Reg 11 18 zwischen Midian und Ägypten, gewesen zu sein (vgl. Gen 14 6). תֹּפֶל wird meist mit dem jetzigen eṭ-Ṭafīle in Ǧebāl (s. s. ö. vom toten Meere) zusammengestellt. לָבָן,

vielleicht = לִבְנָה (Num 33 20f.), da Num 33 17f. auch חֲצֵרוֹת genannt ist (dieses auch Num 11 35 12 16). דִּי זָהָב, vielleicht ein Fundort von Gold (LXX: Καταχρύσεα), wird sonst nicht erwähnt und ist so wenig wie die beiden vorigen mit einiger Sicherheit zu identificieren. 2 חֹרֵב heisst im ganzen Dtn (ausser 33 2) wie in E der Berg der Offenbarung, den die andern Quellen Sinai nennen (vgl. Dillmann-Ryssel zu Ex 3 1). Wenn seine Entfernung von Kades auf 11 Tage angegeben wird, so stimmt damit z. B. Robinsons Erfahrung. Kades B. (ohne Barnea im Dtn: v. 46 32 51 33 2 em. Text) hat man in der Quelle ʿAin Ḳudēs oder Ḳadīs im gleichnamigen Wadi am Westabhang des ʿAzazimeplateaus wiedergefunden (H. Clay Trumbull K.-B. New York 1884; ZDPV 8, 182—232; vgl. v. Gall altisrael. Kultstätten p. 29—37). דֶּרֶךְ הַר־שֵׂעִיר, vermutlich um anzuzeigen, welcher der drei vom Sinai nach Palästina führenden Wege die Marschroute gewesen sei: es war wohl der östlichste, der das Bergland Seir — das bekannte edomitische Stammgebiet — berühren mochte, an dessen Grenze Kades lag (Num 20 16). v. Galls Berufung auf diese Stelle zum Erweis, dass der Sinai (nicht der Horeb! — diesen lässt er auf der Sinaihalbinsel) in Midian an der Westküste Arabiens gelegen habe (l. c. p. 10 f.), entscheidet nichts, so lange nicht einzusehen ist, warum hier חֹרֵב für ursprüngliches סִינַי gesetzt wäre. 3 Die Bezeichnung der Monate mit Zahlen statt mit den alten Namen ist in exilischer Zeit aufgekommen (vgl. Benzinger Archäol. § 30, 2). Das Datum ist das des 32 48–52 Berichteten. 4 Zeitlich fällt die Mitteilung des Dtns hinter die Num 21 erzählten und im Dtn öfter genannten Siege Israels im Ostjordanland. Dessen Bewohner heissen im Dtn gleichwie die vorisraelitischen Bewohner des Westjordanlandes (v. 7 20) Amoriter, nach dem Ausdrucke E's, Sihon speciell Amoriterkönig. חֶשְׁבּוֹן (heute Ḥesbān) liegt östlich vom Nordende des toten Meeres. Basan, gewöhnlich mit Artikel, wahrsch. dem arab. *baṯna*, „solum aequale, planum et molle“, entsprechend, von Gilead, resp. dem Jarmuk, dem See Genezareth, dem Hermon und dem Hauran begrenzt (doch s. zu 3 14), scheint als Reich Ogs noch die Nordhälfte Gileads vom Jabbok an umfasst zu haben. עַשְׁתָּרוֹת (wohl = עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם?), vermutlich nach seiner Lokalgottheit benannt, ist nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen, nach Euseb (Onom.) 6 Meilen von אדרעי, welch letzteres = Derʿāt östlich vom Südende des Genezarethsees (vgl. Buhl Geographie 248—250). Nach LXX Vulg. Pesch. l. וּבְאֶדְרֶעִי (vgl. Jos 12 4 13 12 31), widrigenfalls בְּאֶדְרֶעִי als Glosse zu streichen wäre, in der ein Leser den Schlachtort (3 1 Num 21 33) anmerkte. 5 Ort der Gesetzgebung: אֶרֶץ מוֹאָב (28 69 34 5 6; P dagegen stets עַרְבֹת מוֹאָב, z. B. Num 22 1), genauer 4 46. Zum Sinn von הוֹאִיל (LXX: ἄρχεσθαι), das man meist mit unternehmen übersetzt (vgl. z. B. Gen 18 27), ziehe ich lieber Stellen wie II Reg 5 23 Hos 5 11 heran: belieben; ebenda die asyndetische Verbindung. בֵּאֵר = deutlich machen, vgl. 27 8 und König Einleit. 137 f.; im nachbibl. Hebräisch ist בֵּיאוּר der Kommentar. Es handelt sich um eine die im Folgenden niedergelegten göttl. Forderungen an Israel verdeutlichende Unterweisung oder Belehrung (= תּוֹרָה). Die Ausdrücke entsprechen dem, dass Dtn nicht die starre Aufzählung einzelner Gesetze, sondern Gesetzespredigt ist.

2) I 6—3 29 Historischer Rückblick.

Die mit Ausschluss von 1 31ᵃ 36–38 2 10–12 20–23 (24ᵇ 25?) 3 9 11 13ᵇ 14 15–17 21f. in sich einheitliche Rede beschreibt die Ereignisse vom Aufbruch am Horeb bis zur Ankunft im Thale gegenüber Beth-Peor (3 29), letzteres nach 4 46 der Ort, wo das Dtn promulgiert wird. Wenn ferner zuletzt (3 21–28) von der Beauftragung Josuas durch Mose die Rede ist, welcher selber den Jordan nicht überschreiten soll, so wird damit zum Ausdruck gebracht, dass das Dtn sich als Abschiedsrede Moses geben will, als sein Testament an das Volk, ein wirksames Motiv, ihm Folge zu leisten. Die Wahl des übrigen Erzählungsstoffes begreift sich unschwer: Wenn gezeigt wird, warum man nicht auf direktem Wege von Süden her ins gelobte Land einzog (1 20–46), wie es Jahwes ursprüngliche Meinung gewesen war (1 6–8 19), so liegt dem Verf. daran, seinen Lesern zu Gemüte zu führen: Kleinglaube und Auflehnung gegen Gottes Willen bringt Strafe; also habe man künftig wohl darauf Acht, nach seinem Willen zu thun! Ferner soll die Erzählung klar legen, warum Israels Verhältnis gegen Edom, Moab und Ammon ein anderes war als gegen die Amoriter, die es vernichtet und deren Land es in Besitz nimmt (2 1—3 20): Gott ordnet es so. Die Erzählung von der Bestellung der Richter endlich (1 9–18) dürfte dem Verf. durch das entsprechende dtn. Gesetz 16 18 17 8 ff. nahe gelegt worden sein: Mose hat durch sein eigenes Verhalten das Gesetz sozusagen schon vorgebildet. Die Darstellung beruht ganz und gar auf JE und spec. E (vgl. Einl. II 7). Dillmanns geistreiche von Kittel (Gesch. d. Hebr. I 48ff.), Albers (d. Quellenberichte in Jos 1—12 S. 23) und Westphal teilweise angenommene Vermutung, Cap. 1—3 sei eine durch R^d in eine Moserede umgesetzte ursprünglich das Dtn einleitende Geschichtserzählung, für die, als Dtn hinter Ex-Num zu stehen kam, kein Raum mehr war, würde die Ausscheidung der gelehrten Glossen 2 10–12 20–23 3 9 11 unnötig machen und die Übereinstimmung mit D's Sprachgebrauch leicht erklären. Besonders beachtenswert ist der Hinweis auf den geschichtlichen Bericht in 31 1, der sich geradezu als Fortsetzung von 3 28 f. gebe. Aber der blosse Versuch einer Retroversion in Geschichtserzählung scheint mir zu beweisen, dass die Conception als Moserede entschieden die ursprüngliche war. Vgl. die feine Widerlegung Dillmanns durch Horst (XVI 37—39).

a) 1 6–8 Jahwes Befehl zum Aufbruch vom Horeb. Vgl. Ex 33 1.

Jahwes ursprüngliche Meinung war, dass Israel vom Horeb ohne Umweg ins Westjordanland ziehen sollte; er wollte es „vor ihm hingeben“: Schon bahnt sich in diesem Ausdruck die unhistorische Auffassung der spätern Zeit an, wonach Kanaan für die Einziehenden tabula rasa gewesen wäre.

6 י׳ אֱלֹהֵינוּ (23 mal im Dtn) wie י׳ אֱלֹהֶיךָ (über 200 mal) resp. י׳ אֱלֹהֵיכֶם (c. 50 mal) und י׳ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם mit verdeckter polemischer Spitze: Jahwe ist Israels Gott, nicht Baal. רַב לָכֶם nur in dieser Rede, vgl. 2 3 3 26. **7** Zum dat. ethicus לָכֶם hinter פְּנוּ וּסְעוּ (wie Num 14 25, vgl. 1 40 2 3 1 13 5 27) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s. Das Land wird mit grosser Umständlichkeit bestimmt und nach den idealen Grenzen ins Auge gefasst, das ihm die Dtnisten gerne stecken. Im Allgemeinen heisst es Gebirgsland der Amoriter (s. zu v. 4) und ihrer Nachbarn, worauf die Specialisierung folgt: עֲרָבָה = El-gōr (s. zu 1 1), הָהָר = das jüdisch-ephraimitische Gebirge, הַשְּׁפֵלָה = das gegen Westen sich senkende, allmählich in die Ebene übergehende fruchtbare Hügelland Judas, הַנֶּגֶב = das trockene Südland Palästinas, zwischen judäischem Gebirge und der Wüste im Süden, חוֹף הַיָּם = die Meeresküste westl. und nördl. von der שְׁפֵלָה. Dies Alles wird (wenn v. 7ᵇ nicht Glosse ist, vgl. Steinthal XII 267) zusammengefasst unter אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי, worauf mit der Nennung des Libanons das ganze nördl. Gebirgsland mit angeschlossen wird, dessen äusserste (nordöstl.)

Grenze bis zum Euphrat reichen soll (vgl. 11 24). **8** רְאֵה, in plural. Umgebung (LXX Sam.: Pl.) „erstarrt“ = הִנֵּה. Der Schwur, eine im Dtn sehr häufige Formel, dürfte wie in manchen entsprechenden Fällen spätere Zuthat sein, da der Autor aus der Redeform herausfällt; es müsste denn nach LXX Sam. נִשְׁבַּעְתִּי zu lesen sein.

b) 1 9–18 Einsetzung richterlicher Beamter. Vgl. Ex 18 (E) und Num 11 11–15 (J).

In Ex 18 ist die Episode vor die Ankunft am Horeb verlegt; aber wahrscheinlich steht Ex 18 an falscher Stelle (Dillmann, Klostermann, Bacon u. a.). Dass hier Mose selbst die Initiative ergreift und nicht erst wie Ex 18 auf Jethros Rat hin handelt, erkläre ich mir aus der Anschauung heraus, die 4 6–8 ihren Ausdruck gefunden hat: Man braucht für die eigenen Einrichtungen nicht bei fremder Weisheit eine Anleihe zu machen. Aus einem ähnlichen Motiv ist vielleicht das Fehlen der Bileamsperikope in Dtn zu begreifen.

9 בָּעֵת הַהִיא, 10mal in der Rede Cap. 1—3. Zum Ausdruck in v. 9ᵇ vgl. Num 11 14 (J?), z. Sache Ex 18 18. **10** Zum Vergleich mit den Himmelssternen (10 22 28 62) vgl. z. B. Gen 15 5 (E). Aber nicht, als bedauerte Mose dieses gewaltige Wachstum, im Gegenteil, er müsste sonst nicht Jude sein! so fügt er **11** sozusagen sein „unberufen“ hinzu. Zu Gottes Versprechen (כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם ständige Formel im Dtn) vgl. Gen 12 2 22 17 26 3 24. **13** Die Wahl bleibt der Gesamtheit überlassen, Mose sanktioniert nur (anders als Ex 18 25). וידעים (viell. וִיֹדְעִים zu punktieren?) ist doch wohl den vorangehenden Adjektiven synonym, also: *mit Wissen begabt,* nicht: bekannt. Es ist nicht zufällig, sondern entspricht dem Zug auf's Intellektualistische hin, den die Religion mit dem Dtn erhält, dass (anders als Ex 18 21) auf die intellektuelle Begabung der zu Wählenden das Hauptgewicht gelegt wird. לְשִׁבְטֵיכֶם mit distributivem ל, nach euern Stämmen = *für jeden einzelnen Stamm.* בְּרָאשֵׁיכֶם ist wegen v. 15 nicht nach I Reg 21 12: an eurer Spitze, sondern: *als eure Häupter* zu übersetzen (בְּ essentiae). **15** Unerträglich ist, dass die, welche schon רָאשִׁים sind, erst zu רָאשִׁים werden sollen. Und wollte man sagen: was sie in gewisser Beziehung waren, sollen sie nach anderer Seite hin noch werden, so würde die Bestimmung, es sollen die intellektuell am Meisten Befähigten gewählt werden, gänzlich gegenstandslos. Mit Recht halten daher Dillmann, Driver u. a. אֶת־רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם (LXX: ἐξ ὑμῶν) für einen Einschub. Die Würde der שָׂרִים ist sonst eine militärische (vgl. 20 9); der niedrigste שַׂר hat über 10 zu kommandieren, sonst ist (ausser Ex 18 25) 50 das Minimum. Hier aber muss ihnen, wie auch Ex 18 25 f. lehrt, zugleich die Gerichtsbarkeit zugedacht sein; denn die v. 16 f. folgende Anweisung kann sich nicht an andere Leute richten. Woher auch sollten die שֹׁפְטִים plötzlich herkommen? Auffällig bleibt allerdings ihre Nennung unter diesem Namen, wenn er nicht durch v. 15 vorbereitet war. Ich möchte daher vermuten, dass v. 15 am Schluss st. לְשִׁבְטֵיכֶם: לִשְׁפֹּט אֶתְכֶם (vgl. LXX: τοῖς κριταῖς ὑμῶν) zu lesen sei: *euch zu richten.* Nicht genau zu bestimmen ist die Rolle der שֹׁטְרִים, die im Dtn bald neben den Ältesten (29 9 31 28), bald neben den Richtern (16 18), bald neben den Kriegshauptleuten (20 5 8 f.) genannt werden, also eine gewisse subalterne Beamtenstellung innegehabt zu haben scheinen. LXX: γραμματοεισαγωγεῖς, wozu man assyr. šaṭâru und arab. saṭara (schreiben) vergleicht; vielleicht ist der urspr. Sinn: Ordner (vgl. מִשְׁטָר Hi 38 33). **16 f.** Zu

שְׁמַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 bb; doch lasen LXX Sam.: שִׁמְעוּ. Den Richtern wird grösste Unparteilichkeit (vgl. 16 19) und Furchtlosigkeit vor Menschen empfohlen (גּוּר auch 18 22, in Prosa selten); denn — so lautet die schöne Begründung — das Gericht ist Gottes; also steht der Richter an seiner Statt und Menschen können ihm nichts anhaben (vgl. 10 17). Davon ist schon Ausdruck, dass das Gericht ursprünglich den Priestern oblag und auch fortan, nach Einsetzung des bürgerlichen Gerichtes, die schweren Fälle, für die erst eine lebendige Thora den Entscheid schaffen muss, zu Mose d. h. vor Jahwe gebracht werden sollen (vgl. 17 8 f. und Ex 18 26). Die Gerichtsbarkeit erstreckt sich auch auf den גֵּר, den unter Israeliten niedergelassenen Fremden (vgl. 24 17). Fraglich bleibt, ob unter אִישׁ des Gers persönlicher Schutzherr zu verstehen ist (vgl. mein Buch, Stellung d. Isr. zu d. Fremden 35 u. dagg. E. Meyer Entstehg. des Judentums 229 Anm. 2). Die Vorliebe für die archaistischen Formen (תִּשְׁמָעוּן, תַּקְרִיבוּן, u. s. w., 56 mal in Dtn) entspricht dem ganzen paränetischen Tenor der Rede (vgl. zu Rt 2 8). An die blos den Neueingesetzten geltenden Ermahnungen schliesst **18** die Mitteilung allgemeinerer an die Gesamtheit an, z. Sache vgl. Ex 24 3 7. Nachdem so für die Ordnung gesorgt ist, kann der Zug beginnen.

c) **1 19–46 Vom Horeb nach Kades-Barnea, Aussendung der Kundschafter und Widerspenstigkeit des Volkes.** Vgl. Num 13 14. **19** Die Wüste (heute et-Tīh, s. zu v. 1) gilt dem Verf. noch als die furchtbare (vgl. 8 15 Jer 2 6). Erst eine spätere Zeit bringt es fertig, darin die umständliche Beschaffung des Heiligtums sich vollziehen zu lassen. הָלַךְ transit. wie 2 7. Zu הַר הָאֱמֹרִי vgl. v. 7; ebenda Jahwes Befehl. **21** wegen der Anrede im Sing. (LXX Plur.) ausscheiden, heisst den Inhalt der Form opfern. אַל תִּירָא וְאַל תֵּחַת erinnert an Stellen wie Jer 30 10; zu תֵּחַת vgl. Stade Gr. § 490 a. **22** אֶת־הַדֶּרֶךְ וגו׳, constructio κατὰ σύνεσιν, den Inhalt von דָּבָר angebend. Man liest wohl zuviel hinein, wenn man schon in der Aussendung der Kundschafter ein Zeichen der Widerspenstigkeit des Volkes sieht. Wenn sie zwar Num 13 1 f. auf Gottes direkten Befehl zurückgeführt wird, so ist dies Darstellung von P und entspricht vielleicht nicht dem, was einst JE enthielten; aber auch Mose hat nichts gegen des Volkes Vorschlag, im Gegenteil **23**. Wenn 12 Kundschafter Num 13 1–16 in einem P zugehörigen Stück erwähnt werden, so braucht P darum noch nicht Quelle für diese Angabe zu sein. Nichts hindert anzunehmen, dass auch JE in einem uns verlorenen Stück sie enthielten. Ja, gegen P spricht שֵׁבֶט (st. מַטֶּה) und das **24** angegebene Endziel נַחַל אֶשְׁכֹּל (Num 13 21: רְחֹב לְבֹא חֲמָת). Das Thal Eškol liegt nämlich bei Hebron (Num 13 22 f. vgl. Gen 14 13), dessen Gegend für ihren Weinbau berühmt war. אֹתָהּ, scil. אֶת־הָאָרֶץ. Erst mit **26** wird ein erster Beweis für Israels Widerspenstigkeit gebracht (מָרָה Hiph. innerhalb des Pent. blos im Dtn, c. אֶת־פִּי י׳ v. 43 9 23): Statt mutig auszuziehen, verschanzen sie sich **27** murrend in ihren Zelten. Gerade der Zusatz בְּאָהֳלֵיכֶם charakterisiert den Missmut, in den die Leute sich verbohren, gut, und בֵּאלֹהֵיכֶם (Geiger Urschrift 290 f.) ist Verschlimmbesserung, vgl. übrigens Ps 106 25. Der Trotz des Volkes erscheint um so hässlicher, als der Verf. blos die günstige Seite des Kundschaftsberichtes mitgeteilt hat. Die andere erfahren wir

erst **28**: Neben der grössern Volksmenge die fortgeschrittenere Kultur, himmelhoch befestigte Städte (l. וְעָרִים [LXX Sam.]) und — die Riesen! בְּנֵי עֲנָקִים (9 2) ist Vermischung der beiden Ausdrucksweisen עֲנָקִים und בְּנֵי־עֲנָק resp. הָעֲנָק was vielleicht selber blos Rückbildung aus הָעֲנָקִים ist; dieses vielleicht ursprünglich Appellativ = die Langen, die Riesen (vgl. Num 13 33). Ihre Wohnsitze waren im judäischen Bergland, spec. um Hebron (vgl. Schwally ZATW XVIII 139—142). Und dahin sollte man hinaufziehen! — Das giebt den Sinn des אָנָה. **29** Mose übernimmt es, dem Volke zuzusprechen, was Num 13 30 von Kaleb erzählt war. Dabei redet er **30**, als wären seine Zuhörer Augenzeugen des Berichteten gewesen (vgl. namentlich לְעֵינֵיכֶם, in LXX fehlend) trotz 2 16: Das zeigt, wie sehr er das Volk als ideale Einheit fasst. **31** ist nicht als Ganzes (Dillmann), sondern vielleicht in seiner ersten Hälfte Einsatz (Steuernagel, Stärk), in welchem Falle וּבְכָל־ zu lesen ist. אֲשֶׁר[2] = wo (wie z. B. Gen 35 13 f.). Das Bild des väterlichen Verhältnisses Jahwes zu Israel findet sich im Dtn noch 8 5. **32** בַּדָּבָר הַזֶּה = trotzdem (vgl. Num 14 11) — verharrtet ihr in eurem Unglauben (die Dauer liegt im Partic. ausgedrückt). **33**, wenn nicht spätere Glosse (Steinthal l. c. 266 ff., Dillmann), ein sprechendes Beispiel für den breiten Stil des Verf.s. Zur Sache vgl. Num 10 33 Ex 13 21. Nach letzterer Stelle hat man gelegentlich לַחֲנֹתְכֶם in לַנְחֹתְכֶם verwandelt; ich würde noch vorziehen nach Num 10 33 in לִמְנֻחַתְכֶם, *zu eurer Ruhestatt*, zu ändern. Statt des ungewöhnlichen synkopierten inf. hiph. לַרְאֹתְכֶם l. לִרְאֹתְכֶם, *dass ihr sehet*, wo nicht לְהָאִיר לָכֶם (vgl. Ex l. c.) *euch zu leuchten* (?). **35** הַדּוֹר הָרָע הַזֶּה, in LXX, auch Num 14 22 f. fehlend, wird mit Recht meist als Zusatz ausgeschieden, gemacht um „vorzubeugen, dass man bei הָאֲנָשִׁים nicht etwa an die Kundschafter allein denken soll“ (Dillmann). **36** Dass blos Kaleb genannt ist, stimmt mit Num 14 24 (JE) überein, während P (Num 14 30) Josua mitnennt. Der Grund der Verschonung Kalebs wird Num 13 30 erzählt. Auffällig ist, dass hier blos diese erwähnt wird, als wüsste man schon warum, als wäre überhaupt von Kaleb schon die Rede gewesen. אַחֲרֵי יְהוָֹה statt אַחֲרַי erhöht den Verdacht. (Zu מִלֵּא אַחֲרֵי, *vollkommen ergeben sein* vgl. Num 14 24.) Ja, worin Kalebs Ergebenheit sich geäussert hat (Num 13 30), das ist oben v. 29 auf Mose übertragen worden. Um so unbegreiflicher, dass **37** auch Mose unter den göttlichen Zorn fällt. Das geschehe zwar בִּגְלַלְכֶם (vgl. 3 26 4 21). Wenn aber einmal fremde Sünde zugerechnet wird, warum blos dem Mose und nicht auch Kaleb und Josua? Dass Mose persönliche Schuld zu büssen hatte, ist erst Tradition in P (Num 20 10-12) und fällt hier um so mehr ausser Betracht, als Num 20 37 Jahre später spielt als die Kundschaftergeschichte; die veränderte Darstellung in P zeigt blos den durchschlagenden Einfluss der Polemik Hes's (Cap. 18) gegen die alte Meinung, dass man um fremder Sünden willen büssen könne. Nimmt man zu den ausgesprochenen Bedenken hinzu, dass **38** 3 28 unerträglich vorgreift, während v. 39 sehr gut an v. 35 anschliesst, so kann die Notwendigkeit der Ausscheidung von v. 36-38 (Steuernagel; vgl. für v. 37 f. Dillmann, R. Smith d. AT 381 f. Anm.; dagg. Horst XXVII 130) kaum mehr zweifelhaft sein. Der Zusatz sollte die allgemeine Aussage v. 35 auf ihr richtiges Mass zurückführen. Er dürfte, da er noch keine Bekanntschaft mit P

zeigt (s. zu v. 36 37), vor P anzusetzen sein. **39** Die in LXX Vulg. fehlenden Anfangsworte וְטַפְּכֶם bis יִהְיֶה, die reine Tautologie zum Folgenden sind, dürften als Citat aus Num 14 31 (P) vom Rand in den Text gedrungen sein (Kuenen ThT XI 557f.). Dagegen möchte ich den von וּבְנֵיכֶם abhängigen Relativsatz nicht beanstanden: die durch ihn ausgedrückte Unmündigkeit der Betreffenden begründet ihre Schuldlosigkeit. Zu **40** vgl. Num 14 25b (fast wörtlich). Dagegen deutet **41** auf Num 14 40, kein Wunder, da Num 14 26–39 grösstenteils P angehört! הִין, ἅπ. λεγ., arab. Analogie *hāna* zufolge etwa: etwas leicht nehmen: *ihr zoget leichtsinnig hinauf*. Der plötzliche Stimmungswechsel des Volkes aus Zaghaftigkeit zu trotziger Waghalsigkeit ist trefflich wiedergegeben (vgl. אֲנַחְנוּ, wir — nicht unsere Kinder). Das Volk lässt sich in seinem Ungehorsam nicht beirren, obgleich das Verbot **42** in kategorischster Weise (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 107 o) und direkt von Gott aus (entgegen Num 14 42) gegeben wird. Aber Jahwe weiss zu vergelten **44**. Wie er gleich einem Bienenvater Jes 7 18 Israels Feind ruft, so kommt hier der Feind, der Amoriter (s. zu 1 4; Num 14 45: Amalekiter und Kanaaniter) Bienen gleich, so aufsätzig und gefährlich (vgl. noch Ps 118 12). Zu וַיַּכְּתוּ vgl. Stade Gr. § 529 b. Statt בְּשֵׂעִיר liest man nach LXX Pesch. Vulg. meist מִשֵּׂעִיר; denn חָרְמָה (früher Ṣephath Jdc 1 17, vielleicht = Es-Sebaita, c. 40 km nordnordöstl. von Kades) wird sonst nicht zu Seir gerechnet. **45** Zaghaftigkeit — Waghalsigkeit — Thränen, eine feine psychologische Schilderung; das Volk benimmt sich wie ein Kind. **46** Ihr bliebt so lange als ihr bliebt, d. h. eine gewisse, vom Verf. nicht näher definierte Zeit, ein sog. idem per idem wie z. B. 9 25; eine Fülle von Beispielen in Lagarde Psalterium Hieronymi 156 f. Schon קָדֵשׁ st. ק׳ בַּרְנֵעַ fällt auf; aber viel tiefgreifender ist eine andere Differenz: יָמִים רַבִּים (רַבִּים fehlt freilich in Codd. Kennic. 75. 252 vgl. Vaihinger StK 1870 452) kehrt 2 1 wieder und umfasst an dieser Stelle einen Zeitraum von 38 Jahren (s. 2 14). Wie kann dann aber ein Autor eine gegen die 38 Jahre verschwindend kurze Zeit unmittelbar zuvor mit demselben Ausdruck י׳ ר׳ bezeichnen? Man hat mit Recht erkannt, dass hier Tradition gegen Tradition steht (vgl. Wellh. JdTh XXII 469). Nach der einen (vgl. Num 20 1 J) bleibt Israel die 38 Jahre in Kades, nach der andern (vermutlich E) umwandert es das Gebirge Seir, und bei der sonstigen grössern Anlehnung unseres Verf.s an E wird ihm 2 1 ursprünglich angehören, während wir 1 46 als Glosse ausscheiden.

d) **2 1–23 Durchzug durch Edom und Moab, an Ammon vorüber.** Vgl. Num 20 14–21 21 4–20. **1** ist Ausführung des 1 40 gegebenen Befehles. Israel umzieht die 38 Jahre hindurch (v. 14) West- und Südrand des Edomitergebietes. Da ergeht **2** ff. der neue Befehl, Edom von Süd nach Nord zu durchziehen (בִּגְבוּל **4** = durch das Gebiet).

Der Widerspruch zu Num 20 14–21 ist so eklatant, dass es sich hier überhaupt um eine andere Episode zu handeln scheint (wie denn auch v. 16–25 in Num überhaupt nichts entspricht). Man müsste sonst eine eigentümliche Verfärbung der Geschichte aus Sympathie des Verf.s für Edom annehmen. Edomiterfreundlich klingt allerdings schon אֲחֵיכֶם (vgl. v. 8 Am 1 9 11 und Dtn 23 8); das würde eine vorexilische Abfassung von Cap. 1—3 nahelegen; denn seit der Zerstörung Jerusalems lautet das Urteil über Edom bekanntlich anders. Oder will der Verf. nur zeigen, dass Israel Edom gegenüber alle Gerechtigkeit

erfüllt habe, — damit Edoms Schuld um so schwärzer erscheine, das sich seinerseits nicht an dem genügen lässt, was ihm als יְרֻשָּׁה zugeteilt war? Doch wäre diese Beziehung vielleicht zu sehr verdeckt.

5 Beachte, dass Jahwe es ist, der Seir Edom zum Besitz giebt wie Ar den Moabitern (v. 9) und Ammon den Ammonitern (v. 19 vgl. noch 32 8 f.). Das ist eine wesentlich andere Auffassung als Jdc 11 24: Jahwe ist über seine Nation hinausgewachsen. **6** In etwas bricht vielleicht doch ein wenig der Stolz gegen das Brudervolk hervor: Man ist reicher, man kann von ihm kaufen (vgl. Num 20 17 19 und s. zu 2 28); denn **7** es fehlt nicht an Segen (vgl. dagg. Gen 27 39 f.), selbst auf dem Wüstenzuge nicht. יָדַע in prägnantem Sinne = die Bedürfnisse kennen, sorgen für Jem. LXX freilich setzt mit ihrem διάγνωθι bloses דַּע voraus, wobei das überschüssige י mit ך umzustellen sein dürfte: יָדִיךְ. **8** Ezion Geber ist nicht zu identificieren, es lag aber nahe bei Elath = ʿAḳaba, vgl. Buhl Gesch. d. Edomiter 39 f. Von hier führt durch die ʿAraba (s. zu 1 1) heute noch der Weg nach Hebron. Diese Route verlassen aber die Israeliten, um sich der moabitischen Steppe, östlich von Moab (Num 21 11), jenseits des edomitischen Gebietes zuzuwenden. Zunächst aber durchziehen sie es (in nordöstl. Richtung), vgl. v. 4 29. Daher ist LXX im Rechte, wenn sie st. מֵאֵת blosses אֵת las. Die Hinzufügung des מ erklärt sich zur Genüge dadurch, dass ein Leser oder Abschreiber an Num 20 21 dachte. **9** Israel soll das Land der Söhne Lots (Gen 19 36 f.) in Frieden lassen. תָּצַר ist von צוּר abzuleiten (vgl. v. 19) = צָרַר (vgl. die Lexx.). עָר (LXX = עֲרֹעֵר) ist unbestimmter Lage, Hauptstadt, und als solche pars pro toto; doch s. Buhl Geogr. 269. **10—12** bringen antiquarische Notizen über Edoms und Moabs frühere Bewohner, wobei es mit Händen zu greifen ist (vgl. zu v. 12b), dass sie später eingefügt sind. Es zeigt sich dabei schon das sagenbildende Element der spätern Haggada: die Ureinwohner sind sämtlich als Riesen gedacht. הָאֵמִים (blos noch in der späten Stelle Gen 14 5) scheint mythischer Name, ob mit אֵימָה, Furcht, zusammenhangend: Schreckgespenster? oder ايم resp. أيّم, Schlange: Schlangengeister? (Schwally ZATW XVIII 135—137). Zu עֲנָקִים s. zu 1 28. Sowohl Enakiter als Emim werden zu den Rephaim gerechnet. Der Volksname ist wohl mit רְפָאִים = Totengeister identisch und aus dem Appellativum der Eigenname erst entstanden. Er schien sich zur Benennung sagenhafter, im Übrigen unbekannter Urvölker zu eignen. „Der Begriff des Riesenhaften liegt nicht im Worte, sondern ist auf Grund eines weitverbreiteten Glaubens hineingetragen“ (Schwally l. c. 127—135). חֹרִים, wohl von חֹר, Höhle, scheint diese Ureinwohner als Höhlenbewohner zu bezeichnen; doch vgl. Schwally l. c. 126. Gen 36 29 f. wird uns eine Liste ihrer Häuptlinge mitgeteilt, wonach ihre Vertreibung den Edomitern nur z. T. oder wenigstens sehr allmählich geraten sein müsste. Wie sehr die ganze Notiz aus der vorausgesetzten Situation der Moserede herausfällt, zeigt der Umstand, dass Israels Eroberung des gelobten Landes schon der Vergangenheit angehört. Übrigens wäre diese Weisheit besser hinter v. 5 angebracht. **13** schliesst unmittelbar an v. 9 an, freilich mit Wechsel des Numerus (daher Steuernagel v. 9 als Zusatz ansieht). Der Bach זֶרֶד (auch Num 21 12) ist nicht sicher zu identificieren, viell. = Wadi Kerak. Seine

Überschreitung gilt als so entscheidendes Ereignis, dass **14** darnach gezählt wird. Dass blos die Kriegsleute umgekommen seien, ist Verengerung der ältern Angabe Num 14 21–23 (JE) vgl. Dtn 1 35; noch schematischer P: Num 14 29 32 11. כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע sc. 1 35. Der Tod der Betreffenden ist nicht blos natürliche Folge der langen Dauer der Wüstenwanderung, vielmehr hat Gott **15** durch besondere Thaten eingegriffen (vgl. Num 16 31 f. 21 6 25 3–5).

Dillmanns Zuweisung von v. 14ᵇ–16 an Rᵈ ist blosse petitio principii (Beseitigung des Widerspruches zu 5 2 f. 11 2–7 im Interesse der Rettung der von ihm verfochtenen Annahme einheitlicher Autorschaft).

18 אֶת־עָר (vgl. zu v. 9) nimmt sich wie eine Glosse aus. Auf der Wanderung durch moabitisches Gebiet (sc. von dessen Südost- zur Nordostecke) kommt man allmählich (קָרַב) **19** *den Ammonitern gegenüber* sc. so, dass man sie vor sich hat; sie wohnen nämlich z. T. nördlich; im Übrigen östlich von Moab. Zu v. 19ᵇ vgl. v. 9. Über **20—23** ist gleich zu urteilen wie über v. 10–12. Die Rephaim (s. zu v. 11) werden von den Ammonitern זַמְזֻמִּים genannt. Schwally (l. c. 137—139) zieht das arab. *zamzam* heran, das ungefähr so viel als murmeln bedeutet: die „Murmler". „Die Übertragung eines solchen Namens auf ein Volk der Urzeit erklärt sich allein bei der Annahme, dass er eigentlich Geister bezeichnet." Ob sie identisch sind mit den זוּזִים (Gen 14 5), steht dahin. Auch die Ausdrücke sind ziemlich wörtlich wie v. 10–12. v. 23 ist lediglich ein Anhängsel. Da nun einmal von der Vertreibung älterer Völker durch jüngere die Rede ist, lässt es sich der Glossator nicht entgehen, ein weiteres ihm bekanntes Beispiel einzuflechten. *Was die Awwiter betrifft, so haben sie die Kaphtoriter vernichtet.* Aus Kaphtor (wahrsch. = Kreta) kamen die Philister (Am 9 7). Es handelt sich also um die frühern Bewohner der Mittelmeerküste. Sie heissen עַוִּים (noch Jos 13 3), und das ist wahrscheinlich ein ächter Clanname (Schwally l. c. 126 f.).

e) 2 24–37 Die Auseinandersetzung mit Sihon, vgl. Num 21 21–31. **24** schliesst über v. 20–23 hinweg an v. 19 an. Zum Dag. euphon. in סְּעוּ vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 20 g, im Übrigen v. 13ᵃ. Der Arnon (heute = Mōğib, ins tote Meer fliessend) grenzt Moab nördlich gegen das Amoriterreich ab (Num 21 13). **25** Dass Schrecken und Furcht vor Israel auf alle Völker unter dem Himmel fallen sollen, so dass (אֲשֶׁר) sie sich winden wie ein gebärendes Weib (חִיל), atmet ganz den Stil der Spätern, die für die äussern Realitäten merkwürdig wenig Verständnis hatten. 11 25 wie Ex 23 27 15 14–16 war man noch bescheidener gewesen. Die Ursprünglichkeit von v. 24ᵇ 25 bleibt mindestens fraglich, so unvermittelt bringt **26** das scheinbare Gegenteil von dem darin Verheissenen, während die Ausdrücke von v. 24ᵇ z. T. v. 31 wiederkehren. Kedemoth heisst eine rubenitische Stadt (Jos 13 18 21 37 I Chr 6 64), deren genaue Lage so wenig zu ermitteln ist, wie die der nach ihr benannten Wüste. Schwerlich gehörte sie schon zu Sihons Gebiet; denn die Durchzugsbedingungen wurden doch wohl verhandelt, ehe man das fremde Land betreten hatte. Die Nennung Kedemoths ist Dtn eigen (vgl. Num 21 21). Zu **28** vgl. v. 6. Die Unterhandlungen sind charakteristisch für die Art damaligen Verkehrs: Die Bewohner eines Landes sind zur Anlegung von Cisternen an den Karawanen-

strassen verpflichtet. Dafür haben sie das Recht, von den Durchziehenden etwas zu erheben (vgl. Num 20 19). **29** Dass die Edomiter (s. zu v. 4) so gethan, geht aus v. 8 (LXX) hervor. Von Moab wird es nicht ausdrücklich gesagt, und der Widerspruch zu 23 5 hat einen andern Grund (s. z. St.). Deutlich aber zeigen die Worte, dass Israel durch moabitisches Gebiet zog (gegen Driver zu v. 26, Dillmann zu Num 21 13). Man beachte am Schluss den unvermittelten Übergang aus Sing. zu Plur. auch in der ersten Person; er ist um so weniger zu beanstanden, als **30**ª mit dem Plur. fortfährt. בּוֹ sc. בְּאַרְצוֹ. Sihons Weigerung ist von Gott gewirkte Verstockung. Zum Gedanken vgl. die Pharaogeschichte, Jos 11 20 Jes 6 10. Gott wirkt zur Strafe auch das Böse im Menschen, zumal an Feinden Israels zu Israels Bestem. Zu **31** vgl. v. 24; zu הַחִלֹּתִי Stade Gr. § 466 b. רָשׁ und לָרֶשֶׁת sehen stark wie Dubletten aus. **32** Die Lage von יַהְץ, einer bald in rubenitischem bald moabitischem Besitz befindlichen Stadt, ist nicht genau zu ermitteln. Euseb (Onom. 294, 96) verdanken wir die nicht unwahrscheinliche Angabe, sie habe zwischen Dibon und Medeba gelegen. **33** Dem Ḳĕrē בָּנָיו folgen auch die Versionen. Von Sihons Söhnen verlautet Num 21 23 f. Jdc 11 21 nichts (s. dagg. Num 21 35, eine späte Stelle). Man sieht haggadische Auschmückung sich sozusagen von selber ansetzen. Dies gilt erst recht von der **34** f. folgenden Erwähnung des Bannes, von dem wir sonst nichts erfahren. Aber für den durch das Gesetz (20 16 f.) gebundenen Schriftsteller ist er unumgänglich: Alle Menschen werden getötet. עִיר מְתִים wie 3 6 Jdc 20 48 (nach verbesserter Punktation): was die Stadt an Männern enthielt. Das Vieh dagegen und die Habe nimmt man für sich. בָּזַזְנוּ ist viell. aus בִּזּוֹנוּ verschrieben (vgl. 3 7). **36** Da zur Angabe der Ausdehnung des eroberten Landes ein südlicher und ein nördlicher Endpunkt genügen würden, möchte man auf den ersten Blick vermuten, הָעִיר אֲשֶׁר בַּנַּחַל sei Dublette zu עֲרֹעֵר אֲשֶׁר וגו׳. Indessen wird dies so viel wie ausgeschlossen durch dieselbe Bestimmung Jos 13 9 16 II Sam 24 5. Wir kennen diese *Stadt im Wadi* nicht, ob = Ar? Aroer = heute ʿArʿāir (vgl. Buhl Geogr. 269). Zur Bezeichnung der Nordgrenze ist Gilead unbestimmt genug. Es zerfällt, durch den Jabboḳ geteilt, der gelegentlich als Grenze des Reiches Sihons angeführt wird (Num 21 24 Jos 12 2 Jdc 11 22), in eine Nord- und eine Südhälfte (vgl. zu 3 12 f.); nach Jos 12 2 gehört letztere mit zu Sihons Reich. **37** giebt eine Andeutung über die Ostgrenze. *Ins Land der Ammoniter kamest du nicht*, d. h. man liess es rechts (östlich) liegen, und somit bildete es die Ostgrenze (vgl. Num 21 24). Bestimmt wird es als das, was zur Seite des Jabboḳ liegt und die Gebirgsstädte (scil. des ammonitischen Gebirges). Der Jabboḳ fliesst, ehe er den Lauf von Ost nach West einschlägt, ein gutes Stück in nordnordwestl. Richtung. Auf dieser Strecke muss er einmal die Westgrenze des Ammoniterreiches gebildet haben. L. nach LXX st. וְכֹל: כְּכֹל (vgl. v. 19).

f) 3 1–7 Besiegung Ogs von Basan. Vgl. Num 21 33-35, welche Stelle freilich vielleicht auf Dtn 3 1-3 beruht (vgl. Dillmann z. St., Bacon 217 Anm., Horst XXVII 132). **1** Zu Basan und Edrei s. zu 1 4. **2** נָתַתִּי in der Gottesrede Perf. confidentiae. **3** Für הִשְׁאִיר wäre man geneigt als inf. הַשְׁאִיר zu punktieren, wenn dieselbe auffällige Form nicht so häufig wäre (vgl.

7 24 28 48 55 Num 21 35 Jos 8 22 u. a.). **4** Der חֶבֶל אַרְגֹּב (vgl. 13 f. I Reg 4 13), nach dem Targum = Trachonitis, ist so wenig zu identificieren wie die 60 Städte (vgl. DRIVER). Dass mit dieser Städtekultur **5** Og den einziehenden Israeliten weit überlegen gewesen sei, das kann nicht zweifelhaft sein. Ausser den 60 Städten giebt es noch עָרֵי הַפְּרָזִי, deren Begriff sich bestimmt durch das Fehlen von Mauer, Thoren und Riegeln. עִיר hat in diesem Falle die allgemeinere Bedeutung Ortschaft. Zu **6** f. vgl. 2 34 f.; zum Gebrauch des Inf. הַחֲרֵם (wie 9 21 13 16 27 8) vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 113 r.

g) **3 8–17 Das eingenommene Land kommt zur Verteilung**, vgl. Num 32. **8** בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן vom westjordanischen Standpunkt aus gesprochen wie in der Überschrift ist vielleicht blos per abusum in die Moserede gekommen; **9** wieder eine antiquarische Notiz, vermutlich von demselben, dem wir 2 10–12 20–23 verdanken. צִידֹנִים ist im AT Bezeichnung der Phönizier überhaupt. Wahrscheinlich bezeichneten die verschiedenen Namen des Hermon ursprünglich verschiedene Teile. שִׂרְיֹן kommt nach Ps 29 6 vor, שְׂנִיר Hes 27 5 (s. meine Bem. z. St.) Cnt 4 8 I Chr 5 23 u. vgl. noch 4 48. Dass der Vers Glosse ist, wird schon durch den Umstand bewiesen, dass **10** über ihn hinaus weitere Objekte zu וַנִּקַּח v. 8 nachträgt, resp. אֶת־הָאָרֶץ expliciert. Die Städteeroberung erscheint mit Recht als die höchste kriegerische Leistung. מִישֹׁר muss eine bestimmte Ebene bezeichnen und zwar wie auch sonst (vgl. 4 43 u. a.) die moabitische. Zu Gilead s. zu 2 36; zu Basan und Edrei (wenn das gleiche) zu 1 4. Wie letzteres an der Südgrenze liegt, so auch c. 45 km ostsüdöstlich סַלְכָה (Jos 12 5 13 11 I Chr 5 11), heute = Ṣalchad. **11** eine weitere antiquarische Notiz (vgl. zu v. 9), die deutlich den Spätern verrät. Denn wie sollte Moses erst auf Ogs Sarg hinweisen müssen, den im selben Jahre die Israeliten besiegt hatten? In Ammon, der bekannten Ammoniterhauptstadt (später Philadelphia, heute ʿAmman am obern Jabboḳ) wird nämlich zum Beweis, was für ein Riese (vgl. Jos 12 4 13 12; zu רְפָאִים s. zu 2 11) er gewesen, ein Riesensarkophag, vielleicht blos eine natürliche Felsbildung aus Eisenstein (schwarzem Basalt?) als sein Sarkophag gezeigt, 9 Ellen (etwas über 4 m) lang und 4 E. (c. 2 m) breit. Dass עֶרֶשׂ (eig. Bett) den Sarkophag bezeichne, findet darin eine Bestätigung, dass Sarkophage aus schwarzem Basalt in jener Gegend nichts Ungewöhnliches sind. הֲלֹה = הֲלֹא. בְּאַמַּת אִישׁ = nach der Elle, wie „man“ sie gemeinhin hat, *nach der gewöhnlichen E.* **12** Zu Aroer s. zu 2 36. *Die Hälfte des Berglandes Gileads* ist offenbar die südlich vom Jabboḳ gelegene (s. zu 2 36), während **13** das Übrige Gileads den nördlich davon gelegenen Teil bezeichnet. Der auffällige Artikel in הַמְנַשִּׁי kehrt in Jos öfter wieder. כֹּל חֶבֶל הָאַרְגֹּב (hier mit Artikel) steht epexegetisch zu כָּל־הַבָּשָׁן. Mit לְכָל־ beginnt (den Accenten entgegen) der Schlusssatz: *dies ganze Basan hiess Rephaiterland,* eine antiquarische Glosse im Stil von v. 9 11. Den Bezirk Argob hat also der halbe Stamm Manasse erhalten. Natürlich kann dann nicht derselbe Autor fortfahren **14**: *Jair nahm den ganzen Bezirk A. ein,* und was soll in der Moserede das עַד הַיּוֹם הַזֶּה? Deutlich erweist sich der Vers als Einschub und zwar aus Num 32 41. Wie dort erscheint Jair als בֶּן־מְנַשֶּׁה, בֶּן in weiterm Sinne: Nachkomme, vgl. I Chr 2 22 f. Nach einer andern Tradition gehört er der Richterzeit an (Jdc 10 3–5). Die nach ihm benannten

„Zeltdörfer“ werden wiederholt erwähnt. Aber I Reg 4 13 (vgl. Benzinger z. St.) werden sie von den Städten des Bezirkes Argob ausdrücklich unterschieden; nach Num 32 39 ff. Jdc 10 4 liegen sie in Gilead (dagegen ist Jos 13 30 von unserer Stelle abhängig). Der Grund, dass sie hier in den Bezirk Argob verlegt werden, ist offenbar ein harmonistischer, aber ganz durchsichtig ist er nicht. Nach unserer Stelle (vgl. Jos 12 5 13 11) erhalten wir eine neue Grenzbestimmung Argobs resp. Basans: im Westen die Gebiete der Gesuriter und Maachatiter, zweier aramäischer Stämme, die bekanntlich noch zu Davids Zeit Selbständigkeit besassen (vgl. II Sam 3 3 10 6 13 37 15 8). אֹתָם (sc. Dörfer, vgl. Num 32 41) steht gegenwärtig ohne Beziehung und אֶת־הַבָּשָׁן stimmt schlecht genug dazu als [nachträglich eingeschobene] Apposition. **15** neben v. 12 f. ebensowenig ursprünglich als v. 14, Zusatz aus Num 32 40 (s. z. St.). Machir ist ebenfalls בֶּן־מְנַשֶּׁה. **16** f. bringt noch einmal, was Ruben und Gad bekommen haben. Natürlich hat sich so der Verf. von v. 12 nicht einfach wiederholt. Die beiden Stämme erhalten das Gebiet von Gilead im Norden (das nördl. Gilead ausschliesslich) bis zum Arnon im Süden und zum Jabbok im Osten. Da letzterer nämlich ungefähr die Mitte zwischen Gilead und Arnon durchfliesst, kann er hier blos in Betracht kommen auf der Strecke seines Laufes, die die Westgrenze des Ammonitergebietes bildet, wie ausdrücklich bemerkt wird. Ungefüge sind die in LXX fehlenden, vielleicht nachgetragenen Worte תּוֹךְ הַנַּחַל וּגְבֻל; [bis zur] Mitte des Thales und diese als Grenze(?). Vgl. das gleiche seltsame וּגְבֻל v. 17 Num 34 6 Jos 13 23 27 15 12 47. Ich würde lieber מַגְבִּיל lesen: *indem die Thalmitte* (d. h. die Mitte des Flussbettes) *die Grenze bildet;* ebenso **17.** וְהָעֲרָבָה (= El-gōr; s. zu 1 1) hängt noch von נָתַתִּי ab; aber es handelt sich blos um die Osthälfte des Gōr, *indem der Jordan die Grenze bildet vom See Gennezareth* (= כִּנֶּרֶת, eigentlich Stadtname Jos 11 2 19 35) *bis zum Arabameer, dem Salzmeer;* das sind die beiden atl. Bezeichnungen (vgl. noch zu 11 24) für das, was wir mit einem erst bei den klassischen Autoren des 1.—2. Jh. n. Chr. üblichen Namen das tote Meer nennen. Näher wird die Südgrenze der Araba bezeichnet durch Angabe ihres südöstlichsten Punktes: *am Fuss der Pisgaabhänge im Osten.* הַפִּסְגָּה (stets mit Artikel, vgl. v. 27 4 49 34 1) ein nicht genau zu identificierender Berg oder Gebirgsstock östlich vom toten Meer, dem wohl auch der Nebo angehörte (32 49).

h) 3 18–29 Ermahnungen.

α) v. 18–20 an die ostjordanischen Stämme zur Unterstützung ihrer Brüder. Vgl. Num 32 16 ff. Jos 1 12–16. **18** Da der Befehl blos an die 2 1/2 Stämme ergeht, dürfte אֶתְכֶם aus אֹתָם verschrieben sein. **19** מִקְנֵכֶם ist wahrscheinlich Sing. Vgl. Stade Gr. § 357 d. Die ostjordanischen Stämme waren in der That mehr Viehzüchter als Ackerbauer. **20** In בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן ist hier wie v. 25 der transjordanische Standpunkt gewahrt.

β) v. 21–29 an Josua. Ohne Vorlage. **21** עֵינֶיךָ ist regelrechtes Prädikat: die es sahen, sind deine Augen = *du hast mit eigenen Augen gesehen,* vgl. 4 3 11 7. Wie schon אֱלֹהֵיכֶם, so fällt **22** der Plural auf. Man hätte sich v. 21 angesichts des ganzen Volkes gesprochen zu denken, an das sich Mose mit den letzten Worten wenden würde. Richtiger liest wohl Steuernagel

nach LXX Pesch. תִּירָאֵם *du sollst sie fürchten;* aber dann ist אֱלֹהֵיכֶם und לָכֶם eher als Anpassung an תִּירָאוּם zu beurteilen, als dass ganz v. 22[b] Zusatz (nach 1 30) sein sollte; v. 22[a] schlösse allzu abrupt.

Haben aber v. 21 f. überhaupt vor v. 23 ff., spec. 28 Raum? Ich wüsste allerdings nicht wie. Zum Mindesten ist man versucht v. 21 f. hinter v. 28, allenfalls hinter v. 29 zu stellen. Da aber die Ausführung des Auftrages v. 28 31 7 f. in einem wahrscheinlich dem Verf. von Cap. 1–3 zugehörigen Stücke folgt, wird ihm v. 21 f. (trotz בָּעֵת הַהִיא; s. zu 1 9) als ein ursprünglich zu v. 28 gemachter, an falsche Stelle geratener Zusatz abzusprechen sein.

24 bringt den Gedanken von Jahwes ausschliesslicher Grösse (גֹּדֶל von Gott ausgesagt wie 5 21 9 26 11 2) wie oft im Dtn zu starkem Ausdruck. Jahwe hat angefangen (vgl. zu 2 31); warum sollte er nicht fortfahren? אֲשֶׁר = denn. **25** הָהָר (vgl. Ex 15 7) ist Bezeichnung des gesamten westjordanischen Berglandes (vollständiger הַר הָאֱמֹרִי, 1 7 20). **26** הִתְעַבֵּר, in den Zustand der עֶבְרָה kommen, ein sehr starkes Wort, ist schwerlich gewählt mit Beziehung auf אֶעְבְּרָה v. 25. Charakteristischer Weise vermeidet LXX den starken Anthropopathismus: ὑπερεῖδε κ. ἐμέ. Was soll לְמַעַנְכֶם gerade hier, wo וַיִּתְעַבֵּר blos Reaktion auf Moses allzu begehrliche Bitte (vgl. רַב־לָךְ) zu sein scheint? Ich habe den Verdacht, es sei Glosse nach 1 37 4 21 von einem, der den frommen Gottesmann entlasten wollte. **27** Dass Mose Israels künftiger Besitz wenigstens gezeigt werden sollte, kann einmal in JE gestanden haben (vgl. 34 1); es kann freilich auch nur der in Geschichte umgesetzte Wunsch der Spätern gewesen sein. מִזְרָחָה ist natürlich nicht zu pressen. Dass **28** trotz צַו (vgl. Num 27 19) nichts mit Num 27 15–21 (so wenig wie v. 27 mit Num 27 12–14), dem Berichte in P, zu thun hat, geht schon aus der verschiedenen zeitlichen Ansetzung des Berichteten hervor. **29** verrät die Fiktion der Moserede. So hätte Mose den noch an Ort und Stelle sich Befindenden die Örtlichkeit nicht vorgeführt. Die Lage von בֵּית פְּעוֹר (Kultstätte des Moabitergottes Baal Peor; vgl. zu 4 3) lässt sich nicht genau ermitteln, nach Onom. = Βεθφογόρ 6 röm. Meilen östlich von Livias (gegenüber Jericho). Darnach hat man unter גַּיְא schwerlich das Jordanthal zu verstehen, sondern eine Thaleinsenkung im Abarimgebirge. Hier also ist der Ort, wo das Dtn promulgiert wird (vgl. 4 46 und 34 6).

3) 4 1—44 Paränese.

Schon ein oberflächlicher Blick auf das Capitel lehrt, dass es aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Wo die Einschnitte zu machen sind, darüber kann schwerlich viel Zweifel obwalten. Wir teilen: v. 1–8 9–24 25–28 29–31 32–40 41–43 44 [45–49]. Dagegen ist nicht viel gewonnen, unter Vergleichung von LXX Sam. einen pluralischen Abschnitt (v. 1–28) von einem singularischen (v. 29–40) zu unterscheiden. Entweder haben LXX Sam. bewusst geändert oder aber MT zeigt, wie unbekümmert und willkürlich die Abschreiber verfahren sind, und Beides ist nicht ermutigend, um auf das Kriterium des Numerus eine Scheidung zu bauen. Im Einzelnen ergiebt uns die Analyse folgendes: a) v. 1–8: v. 1 schliesst sich trotz Westphals gegenteiliger Behauptung (Les Sources du Pentateuque II 66 f.) gut an die vorige Rede an (vgl. auch v. 3 mit 3 29), und v. 1–4 ist aus einem Guss; mit v. 4 kann die Überleitung zur Gesetzesmitteilung indessen nicht aufgehört haben (gegen Steuernagel). Aber in v. 5 hat das Perfekt לִמַּדְתִּי den Auslegern die grössten Schwierigkeiten bereitet, schien es doch die Gesetzesmitteilung als schon vergangene vorauszusetzen. Handelt es sich demnach um Gebote und Satzungen,

die Mose am Horeb erhalten (v. 14) und in den seither verflossenen Jahren dem Volke gelegentlich mitgeteilt hat (so Driver) oder geradezu um die sinaitische Gesetzgebung Ex 20—23 (vgl. Oettli)? Aber natürlicher Weise denkt jedermann bei „Geboten und Satzungen" an die v. 1 genannten, die deuteronomischen, die erst noch zu promulgieren sind. Oder aber gehören die Worte ursprünglich einer dtn. Schluss- statt Einleitungsrede an? Diese Meinung Dillmanns (230), die mit seiner ganzen Auffassung von Cap. 1—3 (s. oben S. 3) eng zusammenhängt, — eine Paränese konnte von Anfang an nichts anderes als Rede sein — ist namentlich von Westphal (Komm. 62—75, les Sources du Pentat. II 66 ff.) ausgebaut worden, und Harper (438 f.) schliesst sich ihm in allen Punkten an; vgl. Stärk 62 f. Man hat in diesem Falle natürlich die Demonstrativa הָאֵלֶּה (v. 6) und הַזֹּאת (v. 8) als rückwärtsweisend zu fassen, was sie an sich selbstverständlich ebensogut als vorwärtsweisend sein können. Aber wie ist ein Stück Schlussrede an den Anfang gekommen? Das ist eine neue Schwierigkeit, deren Lösung nicht leicht gelingen dürfte. Oder ist am Ende לִמַּדְתִּי einfach lapsus calami (Kosters)? Aber nichts führt zu dieser Annahme als der Wunsch, das ärgerliche Perfekt los zu werden. Das Bedenken scheint mir in befriedigenderer Weise gehoben werden zu können durch die Beobachtung, dass wenn רְאֵה vom Verbum finitum gefolgt ist, dieses überhaupt im Perf. steht auch an Stellen, wo wir eher das Impf. erwarten würden (vgl. z. B. Hes 4 5 Gen 41 41), und das entspricht blos der lebhaften Vergegenwärtigung der in Aussicht genommenen Handlung, wie sie durch רְאֵה zum Ausdruck kommt. Ich sehe darnach keinen Grund, warum wir nicht in ganz v. 1–8 die unmittelbare Fortsetzung von Cap. 1—3 sehen dürften. An v. 8 schliesse ich unmittelbar v. 44 an, indem וְזֹאת הַתּוֹרָה sich mir wie von selbst als Fortsetzung zu כְּכֹל־הַתּוֹרָה הַזֹּאת zu geben scheint (so auch Cornill, Einl.[1] 39). תּוֹרָה käme so innerhalb der Einleitungsreden blos bei unserm Verf. vor (vgl. 1 5), während D das Wort blos einmal in s. ursprünglichen Bedeutung von der priesterlichen Weisung (17 11) gebraucht. b) v. 9–24 ein vom Vorigen sich stark abhebendes Stück (vgl. auch den Widerspruch zwischen v. 10 f. und 1 35 ff. 2 16, ferner v. 21 f. neben 3 26 f.), das mit grossem Nachdruck auf die Erfahrung am Horeb zunächst ein spezielles Gebot, das Gebot der bildlosen Jahweverehrung, gründet. v. 13 f. sind vielleicht Zusatz. Ich vermute, mit v. 9–24 gehöre zusammen d) v. 32–40, die auf dieselbe Erfahrung sich gründende Gewissheit von Jahwes Einzigartigkeit. v. 32 würde gut an v. 24 anschliessen: Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott, der sich von der ihm gebührenden Ehre nichts nehmen lässt [und dazu hat er das Recht]; denn er ist ein Gott, wie es keinen mehr giebt [daher nicht in irgend einem Bilde aufgehend]. Aus der Warnung vor Bilder- und Gestirndienst (v. 16–19) ist auf die Abfassungszeit kein bestimmter Schluss zu ziehen, da Beides sowohl vor als in dem Exil nachweisbar ist. Ihre Begründung trägt schon etwas gelehrten theologischen Charakter, so dass man an spätere Zeit denken könnte. Aber v. 38b כַּיּוֹם הַזֶּה scheint mir auf noch vorexilische Abfassung hinzuweisen. Dagegen sind beide Teile durch ein Stück auseinandergesprengt, das den Stempel exilischer Abfassung deutlich an der Stirn trägt: c) v. 25–31, selber zerfallend in α) v. 25–28, ein Wort zur Busse und β) v. 29–31, ein Wort zum Trost. Sobald man gelernt hatte, im Exil die Strafe zu sehen für die Sünden der Vergangenheit d. h. für die Übertretung des göttlichen Willens, lag es nahe, an die Übertretung einzelner Gebote anzuknüpfen, um zu zeigen, was ihre traurige Folge war, und dies in paränetischer Absicht erst recht, wo die Exulanten sich fortwährend derselben Übertretung schuldig machten. Im spec. Falle verrät der Autor, der sich zu einem solchen Einschub v. 25–28 veranlasst sieht, einen gewissen ironischen Zug: Man wird bestraft, womit man gesündigt hat. Gott im Holz oder Stein, wie man ihn sich gemacht, hilft so wenig — das hat die Exilierung gezeigt —, dass nur schon einen solchen Gott haben zu müssen, reine Strafe ist. Ein anderer Autor scheint v. 29–31 eingefügt zu haben: Er hat sich die tiefe Not des Volkes, das sich nach Hülfe ausstreckt, zu Herzen gehen lassen und ist tief durchdrungen von Jahwes Barmherzigkeit und Treue; ihn lassen die Zeichen der Zeit das nahe bevorstehende Heil ahnen (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים). Von hier aus vermag er einen weichern Ton anzustimmen. e) Dass v. 41–43, Aussonderung dreier Asylstädte im Ostjordanland, aus dem Zusammenhang herausfallen, ist in die Augen springend, ebenso deutlich, dass zwischen ihnen und dem Gesetze 19 1 ff. ein ge-

wisser Zusammenhang bestehen muss. Welcher Art er ist, d. h. von was für einem Verf. wir v. 41–43 abzuleiten haben, dafür s. zu 19 1 ff. f) Über v. 44 s. sub. a. g) v. 45–49 läge es nahe an v. 40 (חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים) anzuknüpfen wie v. 44 an v. 8. Aber da wir in v. 9–24 32–40 doch wohl eine selbständige Rede zu sehen haben, die nicht Einleitung zur folgenden Gesetzgebung sein will, wird es richtiger sein, v. 45 ff. als Aufschrift zum folgenden zu nehmen.

a) 4 1–8 **Aufforderung zum Gesetzesgehorsam.** 1 וְעַתָּה, damit kommt der Gesetzgeber zum eigentlichen Thema. Von שְׁמַע gilt was von רְאֵה 1 8. חֹק ist ursprünglich die in Stein oder Erz eingegrabene Satzung, מִשְׁפָּט der auf richterlicher Entscheidung beruhende Rechtsspruch (vgl. Bäntsch, Bundesbuch 29 ff.). Die immer wiederkehrende Häufung der Ausdrücke scheint der fast naiven Freude über die neue Errungenschaft Ausdruck zu geben. מְלַמֵּד innerhalb des Pent. blos in Dtn; in der That wird mit Dtn Religion etwas Lehr- und Lernbares. חָיָה steht in eschatologischem Sinn = der Katastrophe entrinnen; vgl. zu Hes 18 4. Zum i in וִירִשְׁתֶּם wie v. 22 vgl. Stade Gr. § 82. Das Wort ist gewählt vom Standpunkt der Zeit Moses; aber es ist auch sehr zeitgemäss zu einer Zeit, wo man im eigenen Besitz mehr und mehr unsicher war. **2** vgl. 13 1; die gleiche Unverbrüchlichkeit verlangt der Apokalyptiker, Apk Joh 22 18 f. Im Grunde ist der Begriff des Kanons damit schon gegeben (vgl. Jer 8 8), und namentlich zeigt sich hier, wie das Gesetz das Ende der Prophetie, des freien lebendigen Gotteswortes bedeutet. **3** בַּעַל־פְּעוֹר ist wohl nicht blos der Name des Gottes (vgl. 3 29), sondern der Stätte seiner Verehrung (vgl. Hos 9 10, ferner Baal Zephon, B. Perazim u. a.), *in Baal P.* (Driver, v. Gall, altisr. Kultstätten 153). Die betr. Geschichte s. Num 25 1–4. Sonst erscheint das Murren bei der Rückkehr der Kundschafter als Grund der Vernichtung (1 34 f.). Da jene Generation dahin ist (2 14), kommt dem Verf. darauf an, sich für die gegenwärtige auf eine analoge Erfahrung — es ist die letzte, die den Leuten noch in frischer Erinnerung stehen muss — berufen zu können. **4** דָּבֵק בַּיהוָה (5 mal in Dtn) entspricht seiner Art, das innerliche Verhältnis des Menschen zu Gott zu betonen. Im Übrigen vgl. 5 3. **5** Zu לִמַּדְתִּי s. die Vorbem. z. Cap. Zu כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי vgl. v. 14. Mit Recht betont Montet z. St., der Vers zeige, warum die Gesetzespublikation nicht früher erfolge. Seine Geltung nämlich soll das Gesetz erst erhalten im Lande, an dessen Schwelle man steht. **6** spricht sich schon ein starkes Bewusstsein der geistigen Überlegenheit aus, die sich Israel im Besitz seines Gesetzes vor den andern Völkern zutraut (vgl. Jer 8 8). הוּא neutrisch = die Befolgung der Gesetze. Die Religion, sobald sie Buchreligion wird, erhält einen starken Zug auf's Verstandesmässige, wenn auch חָכְמָה hier noch vor Allem praktische Weisheit ist. רַק ungefähr: das muss man ihm lassen. Zum Gedanken vgl. Jes 2 3 I Reg 10 1–13. **7** ein schöner Gedanke, der auch der Wirklichkeit sicher entsprach, aber auch ein gefährlicher, jemehr man meinte, im Gesetz nun auch den Talisman zu besitzen, dadurch man Gott zu sich herabziehen könne. Eine verhängnisvolle Konsequenz dieses Glaubens war z. B. eine tollkühne Unternehmung wie Josias Zug gegen Pharao Necho. **8** wiederum ein Gedanke, der innerlich durchaus berechtigt ist, und der doch andererseits ganz besonders dazu angethan war, missbraucht zu werden. Es kam nur darauf an, wie er geäussert wurde,

und man versteht leicht ein Spottwort wie Hes 25 8. Es liegt in ihm die Wurzel des pharisäischen Lk 18 11. צַדִּיקִם = ihrem Zweck innerlich entsprechend.

b) 4 9—24 Gebot bildloser Gottesverehrung, mit der Gottesoffenbarung am Horeb begründet. **9** רַק, nur das eine thue, dass.... die Beschränkung auf das Eine führt natürlich zu seiner besondern Hochhaltung. הִשָּׁמֶר־לְךָ ist ein deuteronomistischer Lieblingsausdruck. Fast gleichbedeutend, doch mit ausdrücklicher Hervorhebung, dass sonst das eigene Leben Schaden nehmen könnte (im Sinne von חָיָה v. 1, doch vgl. zu v. 26), ist שְׁמֹר נֶפֶשׁ. Man sieht wieder so recht aus dem Verse, wie im Gegensatz zu früher Religion durch das Dtn etwas Lernbares wird, das man selber vergessen, das man aber auch Andern mitteilen kann, ja den eigenen Kindern und Nachkommen sogar mitteilen soll; vgl. 6 7 20 ff. 11 19 32 46 und **10.** יוֹם noch abhängig von תִּשְׁכַּח (v. 9) führt אֶת־הַדְּבָרִים aus. Zur Sache vgl. Ex 19 9 f. אֲשֶׁר = *damit* [*sie mich fürchten lernen*]. In der יִרְאָה fasst sich die Stimmung des Menschen zusammen, der seinem Gott auf dem Wege des Gesetzes nahe kommen will, in der Furcht, ob Alles erfüllt sei, was es ihm gegenüber zu erfüllen giebt (vgl. das lat. „religio“). Zu **11** vgl. Ex 19 16 ff., zum Artikel in בָּאֵשׁ Ges.-Kautzsch[26] § 126 m. Die drei letzten Worte sind Accusative des Umstandes, vgl. zu 5 20. **12** Das Hören gilt für unsinnlicher als das Sehen; sehen kann der Sterbliche Gott nicht, ohne dem Tode verfallen zu sein (Ex 33 20, doch vgl. 5 21 Num 12 8 Ps 17 15), hören ohne zu sterben nicht ohne Wunder (v. 33 5 23). So hört das Volk, *aus dem Feuer heraus,* der Begleiterscheinung der Theophanie, aber sieht keinerlei Gestalt. תְּמוּנָה dürfte gewählt sein wegen seines Vorkommens im Dekalog. Sein Verbot wenigstens, Gott unter keinerlei תְּמוּנָה (Ex 20 4) darzustellen, ists, worauf der Verf. hinaus will (vgl. v. 15). Dass übrigens תְּמוּנָה gelegentlich eine blos relative Materialität besitzt, zeigt Hi 4 16. **13** f. müssen, wenn wir dem Verf. eine strenge Gedankenentwickelung zuschreiben wollen, als Zusatz aus 5 19 28 ausgeschieden werden; denn nicht auf das „was“ sondern auf das „wie“ der Horeboffenbarung kommt es hier im Zusammenhange an. Indessen führt v. 15^b so gut zum Hauptgedanken zurück, dass wenn wir v. 15^b dem Verf. nicht absprechen wollen, auch v. 13 f. ihm zugeschrieben werden mögen. בְּרִית ist hier geradezu der Dekalog (s. u.). Gott schreibt ihn auf (vgl. Ex 24 12 31 18). Was Mose zufällt, ist das Volk Satzungen und Rechte zu lehren; es handelt sich offenbar um die v. 15 genannten, d. h. die im Dtn folgenden. Ob eine Beziehung auf das Bundesbuch vorliegt, ist sehr fraglich. חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים verhalten sich zum Dekalog wie die Thora explicita zur Thora implicita (Stärk 63). Beauftragt wird Mose damit schon am Horeb; warum er sie nicht schon früher mitteilt, haben wir uns durch v. 5 beantworten lassen.

בְּרִית im Dtn (vgl. noch Valeton ZATW 1892 224—260; Krätzschmar, Bundesvorstellung im AT 123—146) Verfassung, Bund, unter Menschen 7 2, wobei der überlegene Teil dem andern die 'ב auferlegt (כָּרַת לְ' l. c.). Sonst ist stets Gott der eine der Kontrahierenden, und er ist Subjekt von כָּרַת (mit עִם 4 23 5 2 9 9 29 11 24; mit אֶת 31 16), resp. in s. Namen Mose (28 69 29 13 כָּרַת אֶת), daher בְּרִית יְהוָה (4 23 29 11 24 4 13 8 18 17 2 31 16 20 33 9). Gegenpart ist in allen obigen Fällen Israel, das in die בְּרִית eintritt (29 11). Unterschieden wird der Bund mit den Vätern (4 31 7 12 8 18), am Horeb (5 2 f. 9 9 28 69, wohl identisch mit dem beim Auszug aus Ägypten 29 24), in Moab (28 69). Die בְּרִית verpflichtet

beide Kontrahenten. Sofern die Verpflichtung auf Gottes Seite liegt, ist 'ב = Verheissung, Gnadenzusage, daher 7 9 12 mit הַחֶסֶד verbunden. Er hat sie den Vätern zugeschworen (4 31 7 12 8 18). Er vergisst sie nicht (4 31), bewahrt sie (שָׁמַר 7 9 12), erfüllt sie (הֵקִים 8 18). Sofern die 'ב auf den Menschen geht, ist sie Verfassung, Satzung, Gesetz, etwas, das ihm Jahwe geradezu gebietet (צִוָּה 4 13 28 69), das der Mensch zu bewahren und zu thun hat (שָׁמַר 29 8, עָשָׂה 4 13, נָצַר 33 9: von Levi) und nicht vergessen darf (4 23), das er gelegentlich übertreten (עָבַר 17 2), verlassen (עָזַב 29 24) und brechen kann (הֵפֵר 31 16 20). Daher דִּבְרֵי הַבְּרִית (28 69 29 8) = die einzelnen Gebote, spec. der Dekalog (4 13), wonach לוּחוֹת הַבְּרִית (9 9 11 15) die Gesetzestafeln, 'אֲרוֹן בְּרִית י (10 8 31 9 25 f.) die Gesetzeslade (vgl. ZATW 1891 114—125). Vom Dtn: הַבְּרִית הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה (29 20).

15 דִּבֶּר ist Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר, wo nicht דַּבֵּר zu lesen ist. **16** פֶּסֶל ist meist das aus Holz geschnitzte oder aus Stein gehauene Bild, indessen, wie schon Jes 40 19 zeigt, vom Gottesbild überhaupt gebraucht. Zu סֶמֶל (auch in phön. Inschriften) Bildsäule vgl. zu Hes 8 3. Die 4 Worte gehören zusammen: *ein Gottesbild in Gestalt irgend einer Bildsäule,* und das wird weiter erklärt: *das Abbild* (תַּבְנִית wie Hes 8 10) *eines Mannes oder Weibes.* (זָכָר וּנְקֵבָה sonst nur 20 mal in P). **17** f. Zur Sache vgl. zu Hes 8 10 f. v. 18 l. nach LXX: כָּל־רֶמֶשׂ רֹמֵשׂ (vgl. Gen 1 26, die gleiche Differenz dagg. Gen 1 30). Zum unterirdischen Wasser vgl. zu Hes 31 4 und s. Gen 7 11 Ps 24 2 136 6. **19** נִדַּח (sich zu etwas fortreissen lassen, ebenso 30 17, aktiv 13 6 11 14) soll nach Dillmann den verführerischen Reiz des Gestirndienstes (vgl. Hi 31 26 f.) ausdrücken. Die Emphase des Ausdruckes dürfte zugleich darauf hinweisen, dass der Verf. eine seiner Zeit besonders notthuende Mahnung ausspricht. Vgl. II Reg 17 16 23 4 f. Zph 1 5 Jer 7 18 8 2 19 13 44 17 Hes 8 16. Diese Stellen zeigen, dass man nicht ins Exil hinabzugehen braucht, um diesen Satz besonders verständlich zu finden (vgl. 17 3). Interessant ist die Anschauung, Jahwe habe die Himmelskörper den andern Völkern, sc. zur Verehrung (29 15), zugeteilt. Gedanken, wie die, die schon Clemens Alex. in der Stelle las: „ἵνα μὴ τέλεον ἄθεοι γενόμενοι τελέως καὶ διαφθαρῶσιν“ (Strom. VI 14, 110 f.) liegen ihr sicher nicht zu Grunde. Man setzte sich so einfach mit dem Problem auseinander, dass es nur éinen Gott gebe und doch andererseits die Völker verschiedene Götter verehrten. Vgl. noch zu 32 8. **20** Ist es so Jahwe, der den andern Völkern ihre Götter zuteilt, so heisst dies, dass sie ihm gehören. Aber von Israel (vgl. das betonte אֶתְכֶם) gilt dies in besonderer Weise: es ist sein Erbe (vgl. 32 9 Jes 19 25. Im Dtn sonst עַם־סְגֻלָּה 7 6 14 2 26 18). Damit wird seine besondere Würde und der Vorzug seiner Geschichte zum Ausdruck gebracht, von dem man zur Zeit des Verf.s schon ein lebhaftes Bewusstsein hat (כַּיּוֹם הַזֶּה). Zu וַיּוֹצִא vgl. Stade Gr. § 498 c. Ob das Bild des Schmelzofens des Leidens auf Jer (11 4) zurückgeht? vgl. I Reg 8 51 Jes 48 10. **21** Dem Erbvolk das Erbland; aber Mose soll nicht hineinkommen, weil Jahwe ihm zürnt (vgl. 1 37 3 26; עַל־דִּבְרֵיכֶם nicht: wegen eurer Reden, sondern: *um euretwillen*). Das ist ein wirksames Motiv zur Paränese, die v. 23 f. folgt; daher v. 21 f. nicht als späterer Zusatz auszuscheiden sind (Valeton VI 318). Dass Jahwe dem Mose geschworen habe, ein Zug, der sonst nicht erwähnt wird, dürfte zu den erwähnten haggadischen Ansätzen gehören (s. zu 2 33 f.). **23** wiederholt die Hauptsache der Bestimmungen v. 15 ff. Zu בְּרִית „Bundessatzung“ s. zu 4 13

und vgl. KRÄTZSCHMAR, Bundesvorstellung 144. צִוָּה, an sich neutral, hier negativ: verbieten. **24** bringt eine neue Begründung, aus den Folgen, deren man sich, Gottes Wesen entsprechend, im Falle der Übertretung zu versehen hat. Das Bild vom verzehrenden Feuer (vgl. 9 3) stammt wohl aus Jes 29 6 30 27 30 vgl. Ex 24 17 (P). Ein eifersüchtiger Gott (vgl. 5 9 6 15 Ex 34 14 u. a.) ist Jahwe, sofern er nicht duldet, dass ihm die ihm gebührende Ehre (d. h. hier die bildlose Verehrung, wie man sie einem geistigen Gottwesen schuldet) vorenthalten bleibe. Der Gedanke an den beleidigten Gatten, der diesem Ausdruck zu Grunde liegen mag, tritt gerade hier nicht hervor.

c) **4 25–31 Einschub aus dem Exil:** Gottes Strafe im Unterlassungsfalle (v. 25–28) und seine Barmherzigkeit im Falle der Bekehrung des Volkes (v. 29–31). Der Mangel an Verbindung von **25** mit v. 24 ist schon DILLMANN (231) aufgefallen. Das Hiph. von יָלַד ist bekanntlich Sprachgebrauch des P. Mit dem Altwerden (נוֹשַׁן, vgl. Lev 13 11 26 10), ist die Meinung, erlahmt der jugendkräftige Eifer, und man unterliegt allmählich der Macht der Versuchung, der man anfangs noch zu widerstehen vermochte. כַּעַס bezeichnet in der Sprache der Propheten und der Dtnsten besonders gerne den Ärger Gottes, den man durch Afterkult erregt. **26** Himmel und Erde (die ältere Zeit stellt die Erde voran vgl. Gen 2 4[b]), d. h. alle Welt nach ihren beiden die einzelnen Generationen überdauernden Bestandteilen, werden als Zeugen (zu הַעִידֹתִי vgl. STADE Gr. § 466 b) der Drohung gegen die Angeredeten angerufen, damit, wenn diese eintrifft, sie gegen die Betreffenden deponieren können, sie seien nicht ungewarnt ins Verderben geraten. Vgl. 30 19 31 28 32 1 (letztere vielleicht die Grundstelle). Die im Dtn öfter wiederkehrende Verheissung langen Lebens bezieht sich dem ganzen Zweck des Dtns entsprechend zunächst auf das Volk. Aber indirekt mag doch an die Einzelnen mitgedacht sein. Der Gedanke, dass jung stirbt, wen die Götter lieben, ist nicht auf semitischem Boden gewachsen. **27** Die Juden litten stark darunter, dass sie durch die Katastrophe so sehr decimiert waren (מְתֵי מִסְפָּר wie z. B. Gen 34 30, Leute die zu zählen sind, = wenige, vgl. 28 62), und immer erhoffte man von der Zukunft eine grosse Vermehrung (vgl. 1 11 6 3). **28** Der Aufenthalt in fremdem Lande bedingt die Verehrung seiner Götter (vgl. I Sam 26 19 II Reg 17 25 ff.). Die ironischen Ausdrücke, welche die Ohnmacht der Götzenbilder charakterisieren, die Götter mit ihren Bildern identificierend, haben namentlich in der exilischen (dtjes.) und nachexilischen Litteratur zahlreiche Parallelen; עֵץ וָאֶבֶן 28 36 64 29 16. **29** ff. bringt die Kehrseite. In וּבִקַּשְׁתֶּם ist ם wohl durch Dittographie entstanden (vgl. Sam. Vulg.); dass man dagegen mit Sam. LXX וּמָצָאתָ nicht in וּמְצָאתוֹ zu korrigieren braucht (STEUERNAGEL), zeigt Jer 29 13, auf welcher Stelle dieser Vers beruht. Das Volk meint, im Exil sei aller Verkehr mit seinem Gott abgebrochen, weil der Kultus unmöglich geworden ist. Dem tritt der Verf. tröstend entgegen; aber freilich *von ganzem Herzen und von ganzer Seele* (noch 8 mal in Einleitungs- und Schlussreden des Dtns sowie 13 4) gilt es Gott suchen. „Das schliesst heuchlerische Busse aus, die nur der Strafe, nicht der Sünde ledig werden will“ (OETTLI). **30** Es ist, als fühle man dem Verf. ab, wie er aus eigenster Erfahrung spricht. In aller Not

des Exils hält ihn die eschatologische Erwartung in Spannung, dass mit dem Exil die אַחֲרִית הַיָּמִים gekommen ist, da die Heilszeit anbricht (vgl. m. Schlussbemerkg. zu Hes p. 252; doch vgl. Stärk ZATW 1891 250). הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ist Alles, was bekanntermassen als Schrecken des Exiles vorausgesagt war, vgl. v. 26 ff. **31** ist das Gegenstück von v. 24, aber auch nicht vom selben Verf. Vgl. Ex 34 6. Die Barmherzigkeit besteht darin, dass Jahwe von Israel nicht lassen will (vgl. Hosea). Das ist die eigentlich religiöse Auffassung unseres Verfs.; daneben nimmt sich der Gedanke an die Unverbrüchlichkeit des Väterbundes mehr wie nachträgliche theologische Reflexion aus.

d) 4 32–40 **Jahwes unerhörte Thaten eine Mahnung, seine Einzigartigkeit anzuerkennen.** **32** Über den Anschluss von כִּי an v. 24 s. d. Vorbem. zum Cap. Es ist ein Charakteristikum der Dtnisten, die „frühern Tage zu fragen", aber sonst meist, um als Antwort ein Beispiel für ihre Vergeltungstheorie zu erhalten. Zu בָּרָא vgl. m. Bem. zu Hes 21 35. R. Elieser begründete aus dieser Stelle, dass Adam ein riesenhaftes Wesen gewesen sei, das von der Erde bis zum Himmel gereicht habe. Der Schöpfungsgedanke spielt aber bei unserm Verf. noch keine Rolle. Das Grosse und Einzigartige, um das es sich für ihn handelt, ist **33** f. die Offenbarung am Horeb und der Auszug aus Ägypten. Beides hat der Verf. im Obigen schon ausgeführt, s. v. 12 20, welch letzterer durch v. 34 gestützt wird (gegen Steuernagel). Er fasst es nochmals zusammen, um dem Volke seine wunderbaren Erfahrungen mit allem Nachdruck ans Herz zu legen. Zur Sache s. zu v. 12 und vgl. 5 23. In v. 33 und nam. v. 34 ist in der That klar erkannt und ausgesprochen, was Jahwe auszeichnet: Er ist ein Gott der Thaten und der Geschichte, der die Initiative des Verkehres mit den Menschen ergreift, der kommt *sich ein Volk aus andern zu nehmen.* Das hat kein anderer Gott versucht. Bei מַסּוֹת denkt man an die Plagen, durch die Pharao auf die Probe gestellt wird, ob er Israel ziehen lassen will. Nach anderer Seite hin heissen dieselben אֹתֹת וּמוֹפְתִים. Zu מִלְחָמָה vgl. Ex 14 14 25. St. מוֹרָאִים (26 8 34 12) *schreckliche Thaten* hat LXX (ὁράματα) מַרְאִים gelesen, in dessen Verteidigung ich Geiger (Urschrift 339 f.) nicht folge. **35** הָרְאֵתָ, Hoph.: *du hast zu sehen bekommen.* Der relative Monotheismus ist zum absoluten geworden. **36** Mit zunehmender Emphase hebt der Verf. Gottes Eigenartigkeit hervor. Unwillkürlich denkt man an eine verdeckte Polemik gegen die Naturgötter, die im Baum, im Stein, in der Quelle wohnen: Der Schauplatz von Jahwes Offenbarung ist der Himmel (dieser vorangestellt, s. zu v. 26) und die Erde. Zur Sache vgl. Ex 19 16 18. Charakteristisch für den Dtnisten ist die Hervorhebung des pädagogischen Zweckes bei Gottes Thun (לְיַסְּרֶךָּ; z. Form s. Stade Gr. § 355 b). **37** bringt eine weitere Manifestation Gottes auf Erden, den Auszug. Dass dabei auf Gottes Liebe zu den Vätern (s. z. 7 8) als auf seine Begründung rekurriert wird, ist im Zusammenhang so wenig angebracht, dass mir ganz v. 37ᵃ stark den Eindruck einer Glosse nach 10 15 macht, während וַיּוֹצִאֲךָ gut an v. 36 anschliesst. L. übrigens nach Sam. LXX u. a. בְּזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם st. בְּזַרְעוֹ אַחֲרָיו, womit speziell auf Abraham Bezug genommen zu werden scheint (vgl. Jes 41 8). בְּפָנָיו erhält seine Erklärung durch Ex 33 14, vgl. Jes 63 9. פָּנִים ist Jahwes Repräsentation beim Volke, daher mir

die Übersetzung „persönlich“ hier gerade nicht glücklich scheint (anders II Sam 17 11). וּבְכֹחוֹ (Sam.) ist Verschlimmbesserung. **38** Ein Vergleich mit 7 1 9 1 11 23 legt nahe unter den „Völkern“ nicht Sihons und Ogs Volk zu verstehen, sondern Westjordanländer, womit der Verf. allerdings aus der Rolle fällt. **39** eine Steigerung von v. 35, entsprechend dem, dass v. 36 auch der Himmel ausdrücklich als Machtbereich Jahwes genannt worden ist. **40** erst von Abschreibern angefügt sein lassen (Steuernagel), bricht der Ausführung des Verfs. die Spitze ab; denn worauf es ihm ankommt, ist die Anerkennung der Einzigartigkeit Jahwes praktisch umgesetzt zu sehen in Gesetzesgehorsam (spec. den Gehorsam gegen das Gebot bildloser Jahweverehrung). So rechtfertigt sich der etwas weitschweifige volltönende Schluss.

e) **4 41–43 Aussonderung dreier ostjordanischer Asylstädte.** **41** Zum Imperf. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 107 c. בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן vom westjordanischen Standpunkt aus (s. zu 1 1). Zu **42** vgl. 19 3–5. הָאֵל, wohl blos orthographisch von הָאֵלֶּה unterschieden (wie אַתְּ, עַתָּ), im Dtn noch 7 22 19 11. **43** Dieselben Städtenamen Jos 20 8. בֶּצֶר (noch Jos 21 36 I Chr 6 63; viell. Jer 48 24 בָּצְרָה), auch auf der Mesainschrift (Z. 27), ist unbekannter Lage. Zu מִישֹׁר s. zu 3 10. רָאמֹת, in Reg wiederholt genannt, wird meist mit Es-salṭ (c. 32°) identifiziert, während Dillmann u. a. an die etwas nördlich davon gelegenen Ruinen von El-ǵalʿaud denken. Schumacher (MNDPV 1897, 66): El-menāra w. v. Ǧerāš. גּוֹלָן (noch Jos 21 27 I Chr 6 56), das der Provinz Gaulanitis den Namen gab, bei Euseb noch κώμη μεγίστη (Onom. 242), ist heute unbekannt. Schumacher (ZDPV 9 196): Saḥem eǧ-ǧolan.

f) **4 44 Überschrift**, die m. E. direkt von der ersten Einleitungsrede zur eigentlichen Gesetzgebung hinüberleitet. Man weist darauf hin, dass sowohl שִׂים לִפְנֵי (st. נָתַן לִפְנֵי) als בְּנֵי יִשְׂרָאֵל nicht aus dem Sprachgebrauch D's stamme.

II. Zweite Einleitung
Cap. 4 45—11 32.

Dass 4 45—11 32 nicht einheitlich sei, ist namentlich das Resultat der Arbeit Steuernagels: der Rahmen des Dtns. Zu demselben ist auf ähnlichem Wege Stärk gelangt (d. Dtn). Das Prinzip ihrer Scheidung, das im Wesentlichen auf der Verschiedenheit der Anrede, singularischer und pluralischer, beruht, vermag ich als berechtigt blos anzuerkennen, wo andere Gründe, mehr innerer Natur, eine Scheidung nahelegen. Zunächst fällt auf, dass nach der Überschrift 4 45 eine neue Überschrift 6 1 folgt. Die nächstliegende Frage dürfte sein, ob 4 45—5 30 nicht ein Stück für sich bilden. Und in der That, hier fällt nun wirklich ins Gewicht, dass die Anrede mit Ausnahme des Dekaloges die pluralische ist, während 6 2 der Sing. eintritt und mehrere Capitel hindurch ständig ist. Eigentümlich ist aber auch diesem Abschnitt innerhalb der zweiten Einleitung der Gedanke (vgl. 28 69) eines gewissen Parallelismus der Horebgesetzgebung, d. h. des Dekalogs, und der moabitischen (Thora „implicita“ und „explicita“, vgl. zu 4 14). Darnach stehe ich nicht an, in 4 45—5 30 ein besonderes Stück zu sehen, welches das mehr litterarische Ziel verfolgte — vielleicht zum Zweck einer „Volksausgabe“ —, die beiden wichtigsten Gesetze, Dekalog und dtnsche Gesetzgebung mit einander zu vermitteln. Dass wirklich zu ihm und nicht erst zum Folgenden, das dann mit 6 4 zu beginnen wäre, 4 45–49 gehöre, lässt sich um so weniger beweisen, als es auf den ersten Blick bestechend scheint, 6 1 (vgl. nam. 5 28) noch zum Vorangehenden zu ziehen. Immerhin halte ich es schon wegen der 6 2 f.

folgenden Singulare für einfacher mit 6 1 (vgl. 7 11) das Neue beginnen zu lassen. 5 28 kann ursprüngliches הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים (s. 5 1) durch einen Redaktor an 6 1 angeglichen worden sein. Das hätte noch mehr Wahrscheinlichkeit für sich, wenn ich in der Vermutung Recht haben sollte, dass 11 31 f. 12 1 die unmittelbare Fortsetzung von 5 30 bildet.

I) 4 45—5 30 Eine Rede zur Vermittelung des Dekaloges mit der moabitischen Gesetzgebung.

a) 4 45–49 Überschrift. In עֵדֹת (im Pent. blos noch Dtn 6 17 20) kann man blos den Plural von עֵדָה sehen, das hier und an c. 20 andern Stellen = עֵדוּת sein müsste. Möglich dass aber zu lesen ist עֵדְוֹת, Plur. von עֵדוּת (Stade Gr. § 320 b); es sind feierlich bezeugte Worte. In P ist עֵדוּת term. techn. für den Dekalog. Es ist anzunehmen, dass dieser schon hier mit diesem Namen gemeint ist (oder ist עדת falsch punktiert aus P eingetragen? Siegfried-Stade), während הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים die dtnschen Gesetze bezeichnet. **46—49.** Ort- und Zeitangabe nachtragend und damit בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם genauer bestimmend, sind aus lauter bekannten Wendungen zusammengesetzt, daher viell. später beigefügt oder mindestens überwuchert. Zu v. 46 vgl. 1 1 3 29 1 4. Schon die Wiederholung von בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם ist unerträglich. Neu ist blos der Name שִׂיאֹן für den Hermon; doch ist die Änderung in שִׂרְיֹן (3 9 vgl. Pesch.) verlockend.

b) 5 1–19 Der Jahwebund am Horeb auf Grund des Dekalogs. **2** Zu בְּרִית s. zu 4 13. **3** Mit der gegenwärtigen Generation, nicht mit einer frühern (das ist אֲבֹתֵינוּ, nicht: die Erzväter) ist der Bund geschlossen. Das heisst natürlich nicht: keiner, der am Horeb stand, ist gestorben, sondern: die heute zugegen sind (natürlich die Mündigen), waren alle am Horeb. Insofern brauchte man einen Widerspruch der Anschauung zu 1 35 39 (vgl. 2 16) nicht anzunehmen. Aber freilich der vorwiegende Eindruck ist doch, dass zwischen dem Zeitpunkt dieser Rede und der Horeboffenbarung keine 40 Jahre liegen. **4** Wenn Jahwe *von Angesicht zu Angesicht* zum Volke redet (vgl. auch v. 19 ff.), so ist für keinen Mittler Raum, und **5** erweist sich somit als sekundär, was seine Bestätigung darin findet, dass לֵאמֹר am Schlusse unmittelbar zu v. 4 gehört. Man könnte denken, der Einschub sei gemacht zur Abschwächung der Aussage, die dem ganzen Volk zu Teil werden lässt, was ausdrücklich (34 10) als Moses Privileg galt. Richtiger wird er als harmonistischer gefasst zum Ausgleich mit der Ex 19 15–19 20 18–21 von E überlieferten Relation (vgl. Bäntsch Bundesbuch 35). Anders Krätzschmar Bundesvorstellung 77. Dagegen findet sich die v. 4 zum Ausdruck kommende Auffassung des Herganges wieder 4 12 ff. 10 4. St. דָּבָר v. 5 l. nach LXX Pesch. Vulg. Sam.: דִּבְרֵי (vgl. Kuenen, ThT 1881, 180). **6—18** folgt der Dekalog, für dessen Erklärung auf Ex 20 1–17 verwiesen werden muss. Hier sind blos die Abweichungen seiner Recension namhaft zu machen.

8:	כָּל־תְּמוּנָה, vgl. 4 16 23 25, doch s. LXX Pesch. u. vgl. Smend, Rel.-Gesch.[2] 284 Anm. 1.	Ex 20 4:	וְכָל־תְּמוּנָה
9:	וְעַל־שִׁלֵּשִׁים (doch LXX wie Ex)	Ex 20 5:	עַל־שִׁלֵּשִׁים
10:	Kĕt.: מִצְוֹתו, Ḳĕrē (LXX Sam.): מִצְוֹתָי	Ex 20 6:	מִצְוֹתָי
12:	שָׁמוֹר . . . . +כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	Ex 20 8:	זָכוֹר

14:	Hinter תַּעֲשֶׂה Sam. LXX: בּוֹ		
	וְעַבְדְּךָ	Ex 20 10:	עַבְדְּךָ
	וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל־בְּהֶמְתֶּךָ		וּבְהֶמְתֶּךָ
	+ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ, und Letzterm entsprechend, folgt		
15:	eine wesentlich andere Begründung als . . .	Ex 20 11	(s. u.)
16:	+ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ + וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ (vgl. v. 26)		
17:	dreimal וְלֹא	Ex 20 14–16:	לֹא
	שָׁוְא (vgl. Ex 23 1)	Ex 20 16:	שָׁקֶר
18:	וְלֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית ר׳ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ	Ex 20 17:	לֹא תַחְמֹד בֵּית ר׳ לֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת ר׳ וְעַבְדּוֹ

Vgl. noch Delitzsch, d. Dekalog in Ex und Dtn, ZKW III 281 ff. König, Einl. 57 f. und besonders 76 f. Anm. 2.

Von diesen Differenzen ist zweifellos die wichtigste die Begründung des Sabbatgebotes: Der Sabbat wird im Dtn historisch motiviert, wie sich etwas Entsprechendes in ihm für die Feste nachweisen lässt (s. zu 16 1–17). Er erinnert an die gedrückte Lage der Israeliten in Ägypten bezw. die Befreiung aus ihr und soll daher in der Weise gefeiert werden, dass er zur Erleichterung der Lage der Gedrückten in Israel diene (vgl. Ex 23 12). Das entspricht der humanen Fürsorge des Dtns für die Niedern und Schutzbedürftigen (vgl. 15 13 ff. 24 14–17, wo dieselbe Begründung wiederkehrt). Dem gleichen humanen Motiv scheint die Differenz im letzten Gebot zu entspringen, wo die Frau nicht mehr unter den Begriff בַּיִת subsumiert wird. „Das Dtn sucht auch sonst die Stellung des Weibes zu heben, vgl. 21 10 ff. 22 13 ff. 24 1 ff.“ (Steuernagel). Diese Differenz scheint mir zur Genüge zu beweisen, dass die Recension Dtn 5 später ist als Ex 20. Und dazu dürften bestätigend hinzutreten die Zusätze in v. 12 und 16 sowie die Detaillierung in v. 14.

19 Diesen Dekalog also *und nicht mehr* (וְלֹא יָסָף; im Gegensatz zu חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים v. 28) hat Jahwe unmittelbar (vgl. v. 4) zum Volk gesprochen und darnach auf die beiden Steintafeln geschrieben. Letzteres ist nicht Antecipation von 9 9–11, sondern Parallele dazu (vgl. Ex 31 18). Zu קָהָל vgl. Holzinger ZATW IX 105 f. und s. zu 23 2.

c) 5 20–28 **Das vom Volk verlangte, von Gott sanktionierte Mittleramt Moses.**

20 Dass Jahwes Stimme aus der Finsternis heraus gehört wird, während der Berg selber mit Feuer brennt und Jahwe v. 4 aus dem Feuer herausredet, ist trotz LXX (ἐκ μέσου τοῦ πυρός) kein Widerspruch, sofern bei חשֶׁךְ an den rauchigen dunkeln Qualm zu denken ist, der sich über dem Feuer lagert, vgl. 4 11. „Stammhäupter und Älteste“ sind vielleicht Glosse (Dillmann u. a.); die Angeredeten scheinen sonst durchweg das ganze Volk zu sein. **21** הֶרְאָנוּ entspricht dem פָּנִים בְּפָנִים, verrät aber eine kleine Differenz der Anschauung zwischen unserm Verf. und dem von 4 12. Zwar ist man, nachdem man die göttliche Stimme vernommen hat, am Leben geblieben, aber diese Erfahrung geht **23** in so einzigartiger Weise (vgl. 4 33) über das Gewöhnliche hinaus, dass bei einer weitern derartigen Begegnung der sarkischen Wesen (כָּל־בָּשָׂר, vgl. Jes 31 3) mit dem pneumatischen die Gefahr ihrer Vernichtung stets noch zu befürchten wäre. **24** Zu וְאַתְּ masc. vgl. Num 11 15, doch nicht Hes 28 14 (s. z. St.). **25** Die göttliche Sanktion auf des Volkes Verlangen (wie 18 17) finden wir Ex 20 19 ff. nicht ausdrücklich erwähnt, doch vgl. Ex 24 12. **26** Das Volk hat sich zum Voraus zum Gehorsam (v. 24) gegen das verpflichtet, was Jahwe Mose auftragen würde. Ach, dass sein Herz ebenso willig wäre als

sein Mund! Jahwe kennt die Seinen. Zu זֶה ohne Art. wie 21 20 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126 y. **27** Das Volk soll zu seinen Zelten (im Lager) zurückkehren (vgl. Ex 20 21), während **28** Mose von Jahwe mündlich Satzungen und Rechte (in Ex 24 12 ist וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה Einschub) empfängt; deren Mitteilung an das Volk wird also von selber einem spätern Zeitpunkt vorbehalten. Zusammengefasst werden sie unter הַמִּצְוָה (Sam. las dahinter kein ו, vgl. 6 1 7 11 30 11).

d) 5 29 f. Ermahnung zum Gesetzesgehorsam. Ein Bedenken gegen die Ursprünglichkeit dieser beiden Verse lässt sich nicht unterdrücken. Nicht blos, dass sich 6 1 leicht an 5 28 anschliessen liesse, ohne dass man dazwischen etwas vermisste (vgl. die einleit. Bem.); was soll das Perf.: *wie Jahwe euch geboten hat,* als wären seine Gebote dem Volke schon bekannt? Das Volk kennt doch erst den Dekalog, und auf diesen ist v. 29 f. doch nicht zu beschränken. Das Bedenken ist nicht unüberwindlich: Mose kann allenfalls so sprechen im Bewusstsein, selber schon Träger des dem Volke geltenden Gesetzes zu sein; so mag es bei unserer obigen Annahme bleiben. Zu דֶּרֶךְ bemerkt Buhl (die sozialen Verhältnisse der Isr. 9), der umfassende und bedeutungsvolle Gebrauch dieses Ausdruckes weise auf das Leben des unter vielen Schwierigkeiten dem Ziele zustrebenden Nomaden hin. Vgl. zu 9 12.

2) 6 1—11 32 Paränetische Einleitungsrede.

Was diese Rede auszeichnet, ist der ihr eigene eindringliche warme Ton. Der Sprecher wendet sich ad hominem und betont nachdrücklich das innerliche Verhältnis, in dem der Mensch zu Gott steht. Wo er von einer בְּרִית spricht, ist es der Bund nicht am Horeb wie Cap. 5, sondern mit den Vätern (7 12 8 18 vgl. 9 5). Als grösseres Stück auszuscheiden ist 9 7ᵇ—10 9, eine spätere Wucherung.

a) 6 1–3 Überschrift. Über die Möglichkeit **1** zum Vorigen, bezw. unmittelbar zu 5 28 zu ziehen s. die allg. Bem. S. 20. Dass im Gegensatz zu v. 2 f. in v. 1 plural. Anrede steht, erklärt sich durch Angleichung an das unmittelbar Vorangehende. Wie viel in **2** f. redaktionelle Zuthat ist (z. B. doch wohl וַאֲשֶׁר תִּרְבּוּן מְאֹד), ist nicht auszumachen. Die Schlussworte von v. 3 stehen beziehungslos, wenn nicht mit LXX hinter לָךְ: לָתֵת לָךְ eingefügt wird. Der Ausfall geschah durch Überlesen. *Ein Land fliessend von Milch und Honig,* wie schon in JE (doch vgl. E. Meyer ZATW 1881, 125 Anm. 4) noch 11 9 26 9 15 27 3 31 20, vielleicht 8 8.

b) 6 4–19 Jahwe der alleinige Gott, daher auch nur er zu verehren ist, in LXX durch eine neue Überschrift eingeführt. **4** hat mit s. Anfangswort dem bekannten jüdischen Schĕmaʿ (Dtn 6 4–9 11 13–21 Num 15 37–41 nebst Benediktionen), das zweimal täglich von den männlichen Israeliten aufgesagt werden muss, den Namen gegeben (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[3] II 459 f.). Die Deutung des Verses ist sehr umstritten. Wäre die Meinung: es giebt nur éinen Gott — das wäre Ausdruck des absoluten Monotheismus —, so stünde an Stelle des zweiten יְהוָה unbedingt אֱלֹהִים zu erwarten. Die Übersetzungen: „Jahwe unser Gott ist éin Jahwe“ oder: „Jahwe unser G., Jahwe ist ein einziger“ geben einen trefflichen Sinn, wenn man bedenkt, wie Baal je

nach dem Orte seiner Verehrung in eine Vielheit einzelner Bealim zerfiel (s. Einl. II 2): Dagegen würde in berechtigter Polemik Jahwes Andersartigkeit hervorgehoben. Aber dagegen spricht **5**: Das Gebot, Jahwe zu lieben, setzt im Vorigen entschieden nicht den Gegensatz voraus des éinen Jahwe zu Jahwe in der Mehrzahl sondern Jahwes zu andern Göttern, die nicht Jahwe sind. Demnach scheint mir am Besten IBN EZRAS Übersetzung, die STEUERNAGEL neuerdings vertritt: *Jahwe ist unser Gott, Jahwe als einziger*. Dass אֶחָד in diesem Sinne unzulässig sei, darf nicht eingewandt werden (vgl. I Chr 29 1). Der Vers sagt also blos aus, was Israel betrifft: Jahwe ist sein Gott und keiner mehr. Das ist in anderer Weise als bei der vorigen Fassung ein Protest gegen den Baalskult. An diesen Satz schliesst sich nun allerdings v. 5 die Aufforderung trefflich an, sich Jahwe mit ungeteilter Liebe hinzugeben; vgl. 10 12 11 1 13 22 13 4 19 9 30 6 16 20 vgl. 5 10 (= Ex 20 6) 7 9, sonst nicht im Pent. Älter Jdc 5 31. Vgl. übrigens: G. WINTER, D. Liebe zu Gott im AT ZATW 1889, 211—246. Möglich dass der Verf. an das hoseanische Bild denkt: Israel Jahwes Eheweib, das nur seinen Mann lieben soll. בְּכָל־לֵב וּבְכָל־נֶפֶשׁ (s. zu 4 29) ist mit בְּכָל־מְאֹד blos noch II Reg 23 25 verbunden. Im NT vgl. Mt 22 37 Mk 12 29 f. Lk 10 27. „Der Eine Gott fordert den ganzen Menschen" (SMEND, Rel.-Gesch.[2] 286). **6—8** kehren 11 18-20 wieder, haben aber das Präjudiz hier ursprünglich zu sein, weil sie Cap. 11 den Zusammenhang sprengen. Wäre freilich unter *diesen Worten die ich dir heute gebiete* hier wie sonst das dtnsche Gesetz zu verstehen, so müssten sie auch hier aus dem Zusammenhang ausgeschieden werden (STEUERNAGEL). Aber lieber als sie ganz heimatlos zu machen, womit nur das neue Problem ihrer Entstehung geschaffen wäre, beziehe ich הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה auf v. 4 f., welche für unsern Verf. thatsächlich den Inbegriff des Gesetzes enthalten (vgl. 12 28). עַל־לְבָבֶךָ, das Herz erscheint als Tafel, die beschrieben wird (vgl. Jer 31 33). Dieses selbe Bild wird **7** innegehalten durch: *du sollst einschärfen*. Sam. LXX lesen st.: בְּבֵיתֶךָ: בַּבָּיִת, dem בַּדֶּרֶךְ besser entsprechend. **8** Ein Zeichen bindet man sich auf die Hand oder mitten auf die Stirn (בֵּין עֵינֶיךָ), um an etwas zu denken, wie wir Entsprechendes bis auf den heutigen Tag thun. Ursprünglich bedeuten טוֹטָפוֹת vielleicht Tättowierungen, στίγματα (vgl. KLEIN JpTh 1881, 666—689), nach Andern freilich Bänder (vgl. arab. ṭafa). Ex 13 16, auf welche Stelle dieser Vers zurückgeht, scheint wahrscheinlicher zu machen, dass die Ausdrücke hier bildlich zu verstehen sind. Die spätern Juden freilich nahmen sie wörtlich. Sie schrieben die Stellen Ex 13 1-10 11-16 Dtn 6 4-9 11 13-21 auf ein resp. vier Pergamentröllchen, brachten sie in Kapseln und banden sie beim Morgengebet an Arm und Stirn. Das sind die φυλακτήρια des NT, die תְּפִלִּין der Rabbinen (vgl. SCHÜRER l. c.[3] II 484 f.). Ebenso geht auf **9** die sogen. Mesusa zurück. Die Juden schrieben auf ein von einem Metallcylinder umschlossenes Pergamentröllchen Dtn 6 4-9 und 11 13-21 und brachten jenen oben am rechten Thürpfosten von Haus- und Zimmerthüren an (l. c. II 484). Schon die alten Ägypter schrieben Segenssprüche über ihre Hauseingänge, und dasselbe thun heute noch die Mohammedaner mit Koransprüchen u. Ä. Dabei ist der Gedanke nicht blos, dass man an das Betreffende erinnert werde; den Worten wohnt ein magischer Sinn

inne, dadurch die bösen Geister von der Schwelle ferngehalten werden: die Inschrift wird zum Amulett. Das ist sie schon geworden, wenn der fromme Jude im Vorübergehen die Mesusa berührt (vgl. Driver). Ist Jahwe der einzige Gott, so gilt es sich wohl hüten, ihn nicht zu vergessen oder gar Andern zu dienen. Die betr. Ermahnung **10—12** erfolgt aus der richtigen Erkenntnis des Gesetzgebers heraus, dass mit dem Hineinwachsen in die kanaanitische Kultur die Gefahr gegeben ist, den kanaanitischen Kultus mitsamt seinem Gott zu übernehmen (vgl. 8 7–18 32 13–15 Hos 13 6); sehr deutlich verraten diese Worte nämlich das Bewusstsein, dass die palästinensische Kultur nicht von Israel selber geschaffen, sondern von Kanaan überkommen ist. Aber trotzdem ist Jahwe Israels Gott und nicht Baal. Sehr entschieden wird diesem gegenüber Jahwes Eigenart hervorgehoben: er hat Israels Geschichte gelenkt (vgl. zu v. 21). **13** (wiederholt 10 20) Die Pflicht gegen Jahwe wird dreifach expliciert: 1) nach der innern Stimmung (vgl. zu 4 10), 2) nach ihrer kultischen Äusserung (עָבַד = kultisch dienen), 3) nach dem Wandel im bürgerlichen Leben. Bei wem man schwört, zu dem bekennt man sich als oberster Instanz; es spielt wieder verdeckte Polemik gegen Baal mit hinein (vgl. Jer 12 16 5 7). **14** Auffällig ist der Plural, zudem in einem Verse, den man an sich missen könnte. Zu v. 14[b] vgl. aber 13 8, wo derselbe Plural סְבִיבֹתֵיכֶם in singul. Umgebung auffällt. Lagen gewisse Ausdrücke im Gegensatz zu den im Zusammenhang korrekteren dem Verf. oder Abschreibern sozusagen im Ohr? **15** בְּקִרְבֶּךָ dürfte das Bestehen des Staates und Tempels zur Zeit der Abfassung voraussetzen; andererseits scheint die Gefahr der Deportation schon in das Gesichtsfeld des Verf.s gerückt. **16** Vgl. 9 22; z. Sache Ex 17 2 7. Den Vers nur wegen seiner plural. Form ausscheiden wollen, hat gegen sich, dass **17** wieder in den Sing. zurückleitet. Aber v. 17 f. sind selber nicht einwandfrei. צִוָּךְ scheint die Gesetzgebung schon als erlassen vorauszusetzen, und **18**[b] versetzt uns scheinbar auf einen Standpunkt, der hinter v. 10 7 1 zurückliegt. Man könnte freilich צִוָּךְ wie צִוָּה 5 29 erklären und וּבָאתָ v. 18 plusquamperfektisch dem וְיָרַשְׁתָּ unterordnen; eine Bestätigung dieser letztern Auffassung könnte man darin finden, dass Ex 23 27 ff., auf welche Stelle offenbar **19**[b] zurückweist, gerade nicht eine einmalige sondern eine nur sehr allmähliche Ausrottung der Landeseinwohner in Aussicht nimmt. Die Nennung von יְהוָה v. 19[b] legt näher, Israel als Jahwe als Subjekt zu לַהֲדֹף (in dieser Bedeutung blos noch 9 4 Jos 23 5 Jer 46 15) anzunehmen.

c) **6 20—25 Unterweisung der nachfolgenden Generation über die Bedeutung des Gesetzes.** Über die Ursprünglichkeit dieses Stückes s. zu v. 24; inhaltlich stimmt es gut zu v. 7[a]. **20** Zu Anfang ist וְהָיָה (LXX Sam.) hinter יהוה ausgefallen. Zu v. 20 und **21** vgl. Ex 13 14. Man beachte, wie stark die Dtnisten immer wieder die Geschichte in den Gesichtskreis der religiösen Betrachtung hineinziehen; aus ihr soll man auch die Kinder Religion lehren (vgl. zu v. 12). Zu **22** 4 34. **23** Beachte den Accent, der auf *uns* liegt: So viel Gutes hat Gott an uns gethan! Es ist die Emphase des Predigers, der Andere zur eigenen Erfahrung bekehren will. **24** כְּהַיּוֹם, 6 mal in gleicher Verbindung unkontrahiert.

Weist הָאֵלֶּה nicht auf die Gebote als schon vorhandene? Man darf diesen einzelnen Ausdruck nicht gegen die Ursprünglichkeit von v. 20–25 geltend machen; denn der Verf. fiele ja geradezu aus der Rolle, wenn er in einer Antwort der Eltern auf die Frage der Jugend, was es mit den ihnen gebotenen Gesetzen auf sich habe, diese Gesetze nicht als vorhandene voraussetzte. Die ganze Ausführung v. 20–25 beruht auf der Voraussetzung, dass die Gesetze schon vorhanden seien. Darnach hängt die Beantwortung der Frage nach der Ursprünglichkeit von v. 20–25 aufs Engste mit der andern zusammen, ob die ganze Einleitung ursprünglich mit dem Gesetze verbunden gewesen oder erst nachträglich hinzugefügt worden sei. Beachtung verdient jedenfalls, dass לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה auf vorexil. Abfassung hinweist; denn das Exil wurde als Tod empfunden (vgl. Hes 37 11 f.).

25 Die Worte לִפְנֵי יְהוָה möchte man wohl hinter לָנוּ stellen, vgl. 24 13; aber sie haben auch an ihrer gegenwärtigen Stelle ihren guten Sinn. Das Gebot vor Jahwe erfüllen, heisst es so erfüllen, dass er es sieht, und das ist gerade ein sprechender Zug gesetzlicher Frömmigkeit (vgl. Neh 5 19 13 14 22 31). צְדָקָה wird zum Rechtstitel, zur Rechtfertigung (vgl. den dtjes. Sprachgebrauch), den man sich durch Rechtthun erwirbt, indem Gott dem Recht zu Recht verhilft (Wellh. Pharis. u. Sadduc. 117 Anm. 1).

d) 7 1–11 Gebot der Ausrottung der Landeseinwohner mit Begründung aus der Verpflichtung zu reinem Jahwedienst. **1** Die Siebenzahl der angeführten Völker verrät Künstlichkeit und geht vielleicht auf einen Spätern zurück (vgl. 20 17 und viele Stellen in JE und s. Meyer ZATW I 122–126). **2** Diesen Völkern gegenüber giebt es blos ein Mittel des Verhaltens: ausschliessliche Scheidung (vgl. mein Buch: Stellung der Isr. zu den Fremden 88–90). Zum Bann s. des Dtns eigenes Gesetz 20 16–18 und vgl. 2 34 3 6 und Harper 168–183. Zu כָּרַת בְּרִית vgl. zu 4 13 und Ex 23 32 34 12. **3** Praktisch zeigt sich die Scheidung speciell im Verbot des Konnubiums; dass dieses früher unbedenklich zugelassen war, beweisen die Thatsachen (vgl. mein cit. Buch 63–66). Zu **4** vgl. Ex 23 33 34 15. מֵאַחֲרַי ist wohl aus unverstandener Abkürzung entstanden: מ' יְהוָה = מאחרי י'. Gegen die sonst beliebte Auskunft, die Moserede gehe unvermerkt in die Gottesrede über, wie dergleichen bei den Propheten keine Seltenheit ist, spricht v. 4ᵇ; dazu vgl. 6 15. St. וְעָבְדוּ Sam. LXX: וְעָבַד. **5** (vgl. Ex 23 24 34 13) durch die Pluralsuffixe als Einsatz verdächtigt, wenn auch dem Zusammenhang angemessen. Altäre, Masseben und Ascheren (zu den Ausdrücken s. zu 12 3) gelten dem Verf. im Gegensatz zur Absicht des Volkes als אֱלֹהִים אֲחֵרִים errichtet. Die Schreibung אֲשֵׁירָה kehrt II Reg 17 16 Mch 5 13 wieder. **6** Dass Israel für andere Kulte nicht existieren soll, heisst, dass es Jahwe קָדוֹשׁ ist. Zu dieser besondern Jahwezugehörigkeit (Eigentumsvolk vgl. 14 2 26 18 Ex 19 5 f.) hat Jahwe selbst die Initiative ergriffen durch Erwählung des Volkes (beachte die Stellung des בְּךָ). Bisher hatte sein Verhältnis zu Israel als natürliches gegolten, über das überhaupt nicht reflektiert wurde. Jetzt wird seine alleinige Gottheit mit seiner besondern Beziehung zu Israel ausgeglichen durch den Erwählungsgedanken (vgl. zu 10 14). Und ferner: warum hat Jahwe Israel erwählt? Den Grund führt **7** ein, zunächst negativ. Der Artikel in הַמְעַט bringt den Superlativ zum Ausdruck. Von einem Widerspruch zu 26 5 ist nicht zu reden; an beiden Stellen übertreibt die Rhetorik in entgegengesetztem Sinne. Den positiven Grund

bringt 8: Jahwes Liebe (vgl. v. 13 23 6, spec. zu den Vätern 4 37 10 15 und vgl. im vorigen Verse und 10 15 21 11 חָשַׁק; der Gedanke ist hoseanisch) und der den Vätern geleistete Schwur (vgl. zu 1 8. 4 13). Die Erwählung besteht in der Ausführung aus Ägypten (vgl. Hos 11 1). Der Sing. וַיִּפְדְּךָ (פָּדָה dtn.) liesse sich leicht unmittelbar an v. 6 anreihen; aber Gewissheit ist hier nicht zu erlangen. 9 Aus der Geschichte, nicht aus der Natur (diese zieht erst Dtjes bewusst in den Kreis der religiösen Betrachtung) ist für unsern Verf. Jahwes alleinige Gottheit zu demonstrieren (vgl. zu 6 12 21). v. 9[b] ist Umschreibung von Ex 20 6 (= Dtn 5 10) und zeigt nebenbei, dass dort unter אֲלָפִים tausend Generationen gemeint sind, nicht tausend Menschen der Umgebung des Betreffenden. An der Hyperbel darf man sich nicht stossen; bei Gott ist kein Ding unmöglich. 10 bringt das Gegenstück zu v. 9. Schon daraus geht hervor, dass אֶל־פָּנָיו nicht besagen soll, die Strafe beschränke sich auf den, der Jahwe hasst (l. schon das erste Mal: לְשֹׂנְאוֹ, Valeton VI 164). Nur das will der Verf., um seine Mahnung recht eindringlich zu machen, hervorheben: ein solcher bilde sich nicht ein, dass erst später einmal die Strafe komme, nein, schon ihn persönlich trifft sie. So stark steht man unter dem Eindruck der göttlichen Revanche.

e) 7 12–27 der auf der Befolgung der Gebote ruhende Segen, speciell im Kampfe gegen Kanaan, eine Ausführung von v. 9, vgl. Ex 23 25 27. 12 עֵקֶב wie 8 20 (zum Lohn) *dafür dass* vgl. Am 4 12 Gen 22 18. Deutlich tritt hier die Doppelseitigkeit der eingegangenen Verpflichtung (בְּרִית) hervor; sie legt sowohl Gott (vgl. v. 9) als dem Volke ein שָׁמַר auf. 13 Die erhofften Segnungen sind rein äusserliche. Jahwe spendet gerade die Gaben, die sonst von Baal hergeleitet werden (vgl. 11 14 Hos 2 7 10 24 Jer 31 12). Zu שְׁגַר stat. constr. von שֶׁגֶר vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 h. In Verbindung mit עַשְׁתְּרוֹת צֹאן noch 28 4 18 51, *den Wurf deiner Rinder und die Zucht deiner Schafe.* עַשְׁתְּרוֹת ist nicht sicher zu deuten: veneres gregis? die Muttertiere (vgl. ZATW XVI 70)? Oder hatte Astarte gelegentlich Schafstypus? (vgl. R. Smith Lectures[2] 310, 477). Wenn der Verf. aus dem Ausdruck etwas wie Gaben der Astarte herausgehört hat, so hat er ihn hier mit einer bewussten Polemik verwendet. 14 Die Furcht der Kinderlosigkeit (Kinderreichtum ein Segen, vgl. Ex 23 26 Ps 127 3–5 128 3 f.) hängt mit den Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (Ahnenverehrung) zusammen (vgl. Bertholet d. isr. Vorstellungen v. Zustand nach d. Tode 14 f.). 15 Unter den Seuchen Ägyptens (das gleiche Wort noch 28 60) wird 28 27 35 שְׁחִין besonders namhaft gemacht, viell. Bezeichnung der gefürchteten ägypt. Elephantiasis: Aegypti peculiare malum (Plinius hist. nat. 26 1 5 cf. Lucretius VI 1114 f.). Im Übrigen war Ägypten für Dysenterie und Augenkrankheiten berüchtigt, vgl. Ex 15 26. אֲשֶׁר יָדַעְתָּ resp. das Gegenteil, ist geradezu ein schriftstellerisches Charakteristikum unseres Verf.s (vgl. 8 3 16 9 2 11 28 13 3 7 14; von Spätern übernommen: 28 33 36 64 29 25). Zu יְשִׁימֵם (dagg. יְשִׁמֵּם II Reg 13 7) vgl. Stade Gr. § 631 e. 16 *Du sollst Völker fressen* (vgl. לַחְמֵנוּ Num 14 9), wie man sonst vom Schwerte אָכַל aussagt. St. תָּחוֹס, nach Dillmann intransitives Imperf., ist wohl תָּחוּס zu lesen, doch s. Stade Gr. § 506 e. Zu מוֹקֵשׁ vgl. Ex 23 33 34 12. Das neutrische הוּא scheint bei unserm Verf. be-

sonders beliebt. Dieser Vers führt ihn dazu über, Israel überhaupt im Kampfe gegen Kanaan Mut zuzusprechen, vgl. Ex 23 27–33 und s. zu 20 1. **18** Die Erinnerung an die Ausführung aus Ägypten ist nicht blos Phrase; sie muss für das religiöse und geistige Leben Israels wirklich eine Macht bedeutet haben. Zu **19** vgl. 4 34; אֲשֶׁר, accus. modi: womit. Zu **20** vgl. Ex 23 28. **22**, in direktem Gegensatz zu 9 3, zudem hier wenig am Platze (vgl. VALETON VI 165), dürfte nach Ex 23 29 f. als Glosse auszuscheiden sein, in der den faktischen Verhältnissen Rechnung getragen wird. v. $22^{b\beta}$ (vgl. II Reg 17 25) lässt durchblicken, wie Palästinas derzeitige Kultur doch stets eine relative war. Zu הָאֵל vgl. zu 4 42. So radikal soll vielmehr **23** die Ausrottung der Landesbewohner sein, dass nicht einmal ihr Name mehr übrig bleibt (vgl. 9 14 29 19 25 19). וְהָמָם von הום = הָמַם Ex 23 27 Jos 10 10; letztere Stelle vgl. auch zur Sache. Zum i in הִשְׁמִדְךָ s. zu 3 3. **25** f. bringen zur letzten Ausführung vom Sieg über Kanaan den paränetischen Abschluss, für dessen Unächtheit ich keinen genügenden Grund sehe. Stilentsprechend ist das wiederholte הוּא (vgl. zu v. 16). Der vereinzelte Plural תִּשְׂרְפוּן mag unter der Nachwirkung von v. $5^{b\beta}$ entstanden sein. Der Kern der פְּסִילִים ist aus Holz, daher er verbrannt werden kann; der goldene und silberne Überzug mochte gelegentlich Liebhaber finden (vgl. die Achansgeschichte). Um das Verbot völlig zu begreifen, muss man bedenken, dass dieser Überzug magische, amuletthafte Kraft besitzt (vgl. die Entstehung des goldenen Kalbes). Das Magische wirkt ansteckend. Ist das Gold חֵרֶם, dem Heiligtum zur Vernichtung preisgegeben, so auch wer es berührt; *denn ein Greuel Jahwes deines Gottes ist es* (noch 7 mal im Dtn). Man sieht wieder, (vgl. nam. v. 26^{b}), wie von „heilig" zu „unrein" blos ein Schritt ist.

f) Cap. 8 Jahwes Wüstenführung ein Motiv zur Gesetzesbeobachtung und bleibenden Demut auch unter verführerischen Einflüssen. **1** lediglich aus bekannten Formeln bestehend, durch die Plurale verdächtigt, wäre leicht zu missen. **2**, die erste Angabe unseres Verf.s über den Zeitpunkt der Gesetzgebung: nach der 40 jährigen Wüstenwanderung (vgl. Am 2 10). Dem לְמַעַן עַנֹּתְךָ ist לְנַסֹּתְךָ coordiniert (vgl. v. 16). Muss Gott das Volk erst prüfen, ob es ihm gehorcht oder nicht? weiss er das nicht schon? Denselben Anthropomorphismus äussert unser Verf. unbedenklich v. 16 13 4 vgl. Ex 16 4. Die Schlussworte von הֲתִשְׁמֹר an streicht STEUERNAGEL, weil damals die מִצְוָה noch gar nicht gegeben war. Aber ohne מִצְוָה hätte das Volk auch nicht die 40 Jahre in der Wüste herumwandern müssen (vgl. Jer 7 23). Und vielleicht findet sich hier schon ein Ansatz zu dem, was später stets wiederkehrt, dass ein einmal bestehendes Gesetz ganz von selbst in die frühere Zeit zurückprojiciert wird. **3**, ein Beispiel des עַנֹּתְךָ. Die Demütigung bestand zunächst im Hungern und sodann in der Art der Speisung. Inwiefern aber kann dem Manna (z. Sache vgl. DILLMANN³-RYSSEL zu Ex 16 36) eine demütigende Wirkung zugeschrieben werden? Es sollte nämlich die Leute zur Erkenntnis bringen, welches die eigentliche Stütze sei, darauf ihr Leben und ihr Lebensunterhalt beruht (zu חָיָה עַל vgl. Gen 27 40). Es ist was aus Gottes Mund geht, Gottes Befehl, von welchem der Mensch, in diesem Falle zur Nahrung, unbedingt abhängt. Er kann sich nämlich das Manna nicht selber schaffen. Daran ist לֶחֶם gegensätz-

lich orientiert: die Nahrung, die sich der Mensch selber beschafft; aber diese Brotstütze (vgl. Jes 3 1) kann gelegentlich wanken. In der Einsicht in diese unbedingte Abhängigkeit von Gott liegt die Demütigung. Jesus hat dieses Wort in seiner Anwendung vergeistigt, sofern er einander Speise und Wort, also Materielles und Ideelles gegenüberstellt, während es sich hier beide Male um Materielles handelt: gewöhnliche Speise und das durch göttliche Veranstaltung hervorgerufene Manna. Beachte übrigens, wie מוֹצָא פִּי י׳ geradezu für das auf Gottes Befehl Geschaffene steht: Gottes Wort tritt als wirksame Kraft in die Welt ein, selber seinen Inhalt realisierend (vgl. Jes 55 11). Zum Relativsatz s. zu 7 15. Zu יָדְעוּן hier und v. 16 vgl. Stade Gr. § 128. 411[a]; doch ist es vielleicht „kaum mehr als ein Schreibfehler" (Nöldeke ZDMG 1894 411). **4** nennt einen in der ältern Geschichte fehlenden Zug zur Illustration von Gottes wunderbarer Führung, der im Grunde seltsam dazu stimmt, dass der 40jährige Wüstenzug eigentlich Strafe sein sollte (vgl. 29 4). Er darf schon als haggadischer Ansatz angesehen werden (vgl. zu 2 33 4 21). Es ist nur ein Schritt weiter auf gleichem Wege, wenn Spätere meinten, die Kleider seien sogar mit den Ausziehenden gewachsen wie das Schneckenhaus mit der Schnecke. **5** Die ganze Geschichte ist nichts als eine Pädagogik Gottes mit seinem Volk (vgl. 4 36 11 2 Hos 11 1–4). Es gilt ihm dies nahezulegen (vgl. 1 31), damit es auf seine Intentionen eingehe, **6**. Und die Ermahnung dieses Verses ist doppelt nötig; denn **7** die Schönheit des Landes birgt besondere Gefahren in sich. Man muss bedenken, was Wasserreichtum in Palästina galt, um die Charakteristik des „guten (Sam. LXX: und weiten) Landes" zu würdigen. Es ist, als merkte man dem Verf. bei seinem hohen Lobpreis des Landes an, dass man drauf und dran ist, es zu verlieren (vgl. zu 11 10). Zu תְּהֹמֹת vgl. zu 4 18. **8** Der Verf. hat gelernt, des Landes Kulturgaben reichlich zu schätzen; sein Ideal ist nicht das nomadische. Aber worauf es ihm ankommt, ist, dass Jahwe diese Naturgaben spendet, die man gemeinhin von den Bealim erwartet (s. zu 7 13). St. זֵית läge nahe זָבַת zu lesen: *fliessend von*. **9** מִסְכֵּנוּת Dürftigkeit, findet sich nur hier; dagegen steht in Koh dreimal das Adjekt. מִסְכֵּן, Jes 40 20 מְסֻכָּן. Durch arab. Vermittelung ist das semitische Wort ins französische übergegangen als mesquin. Beim Eisen haben wir vielleicht an den Basaltstein zu denken (s. zu 3 11), zu dessen Vorkommen im Westjordanlande das schon von Knobel zusammengetragene Material bei Dillmann zu vergleichen ist. Kupfer gab es, so viel wir wissen, blos im Libanongebiet (vgl. II Sam 8 8) und in Edom. Überhaupt beruht die Angabe unseres Verses auf Übertreibung, da das Westjordanland metallarm ist (vgl. Buhl d. soc. Verhältnisse d. Israeliten S. 72). **10** Auf die Dankbarkeit gegen Jahwe legt unser Verf. den Hauptaccent. Der Vers ist der locus probans für die jüdische Sitte des Tischgebetes; möglicher Weise ist aber die Sitte selber älter als unsere Stelle (vgl. I Sam 9 13). Zu **11** vgl. 6 12. **13** Zu יִרְבְּיֻן vgl. Stade Gr. § 523 b. **14** Erst mit וְרָם folgt das Hauptverb, dem die Verben v. 11 ff. untergeordnet sind. Der Ausdruck (noch 17 20) erinnert an Hos 13 6. **15** Der Verf. kennt noch die Schrecken der Wüste (vgl. zu 1 19). נָחָשׁ שָׂרָף, freier Akkus. zu בַּמִּדְבָּר: *in der Wüste mit Feuerschlangen* (z. Sache s. Num 21 6). Neu ist in diesem Zu-

sammenhang die Nennung des Skorpions. Man sieht, wie die aufkommende Gelehrsamkeit Füllungen anzubringen liebt. Zum Wasser aus dem Felsen vgl. Ex 17 6 Num 20 11. **16** S. v. 3. Väterlicher Züchtigung entsprechend (vgl. v. 5) führt die Demütigung schliesslich (בְּאַחֲרִיתֶךָ) zu gutem Ende. **17** וְאָמַרְתָּ führt וְשָׁכַחְתָּ v. 14 fort. Die unerträgliche Breite des Dazwischenstehenden mag eine Entschuldigung im Bestreben des Verf.s finden, die Thorheit der falschen Selbstbefriedigung der Leute ins rechte Licht zu rücken. Psychologisch fein ist das בִּלְבָבֶךָ, vgl. Lk 12 19. **18** Zu בְּרִית s. zu 4 13 u. vgl. 7 8. כַּיּוֹם הַזֶּה zeigt Israel zur Zeit der Abfassung dieser Rede auf einer Stufe relativen Wohlstandes. Aber stets klingt der eschatologische Grundton durch: **19** die Katastrophe steht vor der Thür. Wen der Verf. unter den andern Göttern insonderheit versteht, verrät (vgl. 11 16 f.) כַּגּוֹיִם in v. 20; es sind die Baalsgötter der Landeseinwohner.

g) 9 1–7a Warnung vor Selbstüberhebung angesichts der Vernichtung der Landeseinwohner. **1** שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, absolut, wie 6 4, charakteristisch für unsern Verf. **2**bβ scheint mir eher sprichwörtliche Redensart als, wie gewöhnlich angenommen wird, Wort der Kundschafter zu sein. Zu בְּנֵי־עֲנָקִים vgl. zu 1 28. **3** Aus der das Volk auf dem Wüstenzuge begleitenden Feuersäule ist hier das fressende Feuer geworden (vgl. 4 24). Dass מַהֵר in LXX B fehlt, dürfte auf Harmonisierung mit 7 22 zurückgehen. כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר, scil. Ex 23 27 31. **4**b, in LXX fehlend und v. 5 antecipierend, ist wohl Glosse (Valeton VI 166 u. a.). **5** enthält im Grunde eine doppelte Mahnung: *nicht wegen deiner Gerechtigkeit,* d. h. bilde dir nicht ein, gerecht zu sein, *sondern wegen der Bosheit dieser Völker,* d. h. hüte dich wohl, sie nachzuahmen. Zu v. 6b vgl. 7 8 8 18. v. 5 u. nam. **6** bricht etwas vom Schuldbewusstsein durch, das die letzte vorexilische und die ganze exilische Zeit charakterisiert (vgl. zu 7 10). Zur Hartnäckigkeit des Volkes vgl. Ex 32 9 33 3 5 34 9.

Auffällig ist, dass v. 7b mit Einem Mal der Plural eintritt, (und zwar ist nach LXX Sam. wahrscheinlich schon יְצָאתֶם zu lesen, indem מ vor מ ausfiel), um längere Zeit hindurch, bis 10 4, zu bleiben. An sich könnte 9 7b sehr wohl Anfang einer selbständigen Ausführung sein. Nimmt man hinzu, dass 10 6 ff. dem ursprünglichen Zusammenhange sicher nicbt angehören, so ist nur ein Schritt zur Vermutung, es könnte das diesen Versen vorangehende Stück auch nicht ursprünglich sein. Der Zweifel wird dadurch verstärkt, dass 9 7b—10 5 inmitten der paränetischen Rede eine rein historische Ausführung bilden, die viel eher an die erste Einleitungsrede Cap. 1—3 erinnert. Ja, man kann weiter gehen und mit Leichtigkeit zeigen, — das wird Sache der Auslegung sein —, dass diesem Stück ein besonderer Sprachgebrauch eignet, der mit Cap. 1—3 so viel Berührungen aufweist, dass ich nicht anstehe, Gleichheit des Verf.s zu vermuten, ähnlich z. B. Horst, vgl. Einl. II 7. Durch diese Annahme wird zugleich mit Einem Schlage die Frage gelöst, warum er Cap. 1—3 von der Horebgesetzgebung schweigt. Dass dagegen unser Abschnitt nicht etwa die ursprüngliche Fortsetzung zu 5 28 bildet, dafür ist für mich schon 5 19 entscheidend, welchen Vers ich mich so wenig auszuscheiden berechtigt glaube als den ganzen Dekalog Cap. 5 und 10 4b. Innerhalb 9 7b ff. ist selber nicht Alles in Ordnung (s. zu v. 10 13 f. 22–24). Die Auslegung hat die Begründung dafür zu bringen, dass wir diese Einschaltung nicht über 10 9 hinausgehen lassen.

h) 9 7b—10 9 Einschaltung.

α) 9 7b—10 5 Die Geschichte der Horebgesetzgebung ein Beweis für des Volkes Widerspenstigkeit. **7** עַד־בֹּאֲכֶם עַד־הַמָּקוֹם הַזֶּה

wie 1 31. Das Partic. mit הָיָה ist eine Lieblingskonstruktion unseres Verf.s, vgl. v. 22 24; ausserdem blos in der Nachahmung unserer Stelle 31 27; ebendort מַרְה (vgl. 1 26 43) wie hier und v. 24 mit עִם. Als Beispiele für dieses Urteil vgl. Ex 14 11 f. 15 24 17 2–7 Num 11 14 25 1–5. **8** קָצַף, das unser Verf. aus v. 7ª übernimmt, ausser in diesem Cap. (v. 19 22) blos noch 1 34; ebenso אָנַף blos noch v. 20 1 37 und 4 21. וּבְחֹרֵב *und namentlich am Horeb.* **9** Zu לוּחֹת הַבְּרִית blos in diesem Cap. (v. 11 15) vgl. zu 4 13; zur Sache Ex 24 12ª 18ᵇ. Vom 40 tägigen Fasten ist in Ex 34 28 nur beim zweitmaligen Empfang der Gesetzestafeln die Rede. Entweder es stand schon beim erstmaligen, Ex 24, und ist durch den Einschub von P (24 15–18ª) verdrängt worden, oder der Verf. schafft für ähnliche Situationen gleiche Bedingungen; das dürfte das Wahrscheinlichere sein. **10** נָתַן ist mit אֶל noch v. 11 10 4, sonst blos 5 19 verbunden, entsprechend der Vorlage Ex 31 18ª. Von ebendort stammt der Ausdruck *von Gottes Finger beschrieben.* Indessen ist der Vers doch wohl Einschub aus jener Stelle, während seine zweite Hälfte aus 5 4 19 10 4 zusammengetragen ist (Steuernagel; vgl. Valeton VI 167); denn neben **11**, gegen dessen Ursprünglichkeit sich nichts einwenden lässt, hat er schwerlich Raum. Zu **12** vgl. Ex 32 7 8ª; zu עַמְּךָ s. zu v. 26. דֶּרֶךְ (vgl. zu 5 30) hier wie im Arab. Kor. Sur. 1; vgl. ἡ ὁδός Act 9 2 19 9 23 22 4. Der Vers setzt eine Gesetzesmitteilung voraus, offenbar was Jahwe dem Volke mündlich aus dem Feuer heraus verkündet hat und was auf den Tafeln steht (10 4 vgl. 5 19); man hat speciell an das Gebot 5 8 zu denken. Gestützt wird der Vers durch v. 16. Dagegen ist in höchstem Masse störend das **13** neu anhebende: *da sprach Jahwe zu mir* (vgl. Ex 32 9). Gehört dieser Vers nicht zur ursprünglichen Rede, die 9 7ª abbricht? vgl. zu וְהִנֵּה עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף הוּא v. 6ᵇ. Jene Rede mag allerdings eine kurze historische Reminiscenz zur Begründung des v. 6 erhobenen Vorwurfes enthalten haben, welche den Redaktor erst zum Einschub dieser breiten Ausführung veranlasste. Mit v. 13 ist **14** zusammenzunehmen. Während zur Sache Ex 32 10 Num 14 12 zu vergleichen ist, erinnern die Ausdrücke an 7 24 u. 7 1. Die unmittelbare Fortsetzung glaube ich in 10 10 sehen zu dürfen (s. z. St.). Dagegen schliesst sich **15** trefflich an v. 12 an, die sofortige Ausführung des Befehles רֵד מַהֵר bringend (vgl. Ex 32 15). וָאֵפֶן וְ scheint wieder Lieblingsausdruck unseres Verf.s zu sein (vgl. 1 24 2 1 8 3 1 10 5). *Während der Berg mit Feuer brannte* wie 4 11 5 20. Zu **16** vgl. Ex 32 19ª. וָאֵרֶא וְהִנֵּה ist bei Hes beliebt. חָטָא kommt ausserhalb des eigentlichen Gesetzescorpus blos noch v. 18 und 1 41 vor. Zu **17** vgl. Ex 32 19ᵇ. מֵעַל entsprechend עַל v. 15. **18** כָּרִאשֹׁנָה (= כְּבָרִאשֹׁנָה Jes 1 26) bietet natürlich keine Schwierigkeit. Nicht das Niederfallen bildet den eigentlichen Vergleichungspunkt, sondern Zeit und Umstände (Fasten, vgl. v. 9). **19** Auch diesmal hört Jahwe auf Mose. Ist es schon ein früheres Mal geschehen? Ich sehe nicht ein, warum man nicht einfach v. 10 dafür sollte in Anspruch nehmen dürfen, bedeutete doch die Übergabe der Gesetzestafeln auch eine göttliche Antwort auf das 40 tägige Fasten. Sonst dürfte ein Hinweis auf Stellen wie Ex 15 25 17 4 f. u. a. immer noch natürlicher sein als die Beantwortung der Frage, wie v. 18 f. in den Text gekommen wären (s. dagg. z. B. Valeton VI 168 f.). **20** Die Fürbitte für Aaron ist in Ex nicht

namhaft gemacht; ihre Erwähnung mag im Hinblick auf 10 8 f. hier erfolgt sein. Dass man einen andern durch Gebet retten kann, weist vielleicht auf vorhesekielische Abfassungszeit hin (vgl. Hes 14 13 ff.). Zu בָּעֵת הַהִוא (in dieser Rede noch 10 1 8) s. zu 1 9; ausser den 10 Stellen in Cap. 1—3 blos 4 14 5 5, also nie bei D. **21** schliesse, wendet man ein, v. 18 ff. aus, weil die hier genannte Handlung dann erst 40 Tage nach Moses Rückkehr stattgehabt hätte. Aber so sehr darf man die Worte schwerlich pressen. Es braucht nicht einmal einen nachlässigen Schriftsteller, um ihn in v. 21 etwas v. 18 Gleichzeitiges bezw. sogar Vorangegangenes nachtragen zu lassen. Ex 32 20 fügt hinzu, Mose habe die Kinder Israel dieses Wasser trinken lassen; dagg. ist הַיֹּרֵד מִן־הָהָר eine unserm Verf. eigene Ausschmückung. **22** Die Geschichte von Tabera s. Num 11 1–3; von Massa Ex 17 7 vgl. Dtn 6 16; von den Lustgräbern Num 11 4–34. **23** קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ heisst der betr. Ort wieder wie beim Autor von Cap. 1—3 (s. zu 1 2); alle weitern Ausdrücke lassen sich aus Cap. 1 belegen (v. 21 26 32; אמן im Dtn blos 1 32 und hier); indessen gehören v. 22–24, die den Zusammenhang unterbrechen, vielleicht dem Redaktor an (vgl. Einl. II 7). Zu **24** vgl. v. 7ᵇ. St. דַּעְתִּי ist viell. דַּעְתּוֹ zu lesen (LXX Sam.). **25** nimmt v. 18 wieder auf. Dass es sich aber dabei wohl nicht um blosse Interpolation (Valeton VI 169), sondern um bewusste Absicht des Verf.s handelt, dürfte der Relativsatz zeigen אֲשֶׁר הִתְנַפָּלְתִּי (vgl. zu 1 45); es sind die bewussten 40 Tage von v. 18. Wer v. 18 ausgeschieden hat, muss auch diesen Relativsatz streichen; aber das ist eine neue Schwierigkeit. אָמַר sc. v. 14. Zu **26** vgl. Ex 32 11ᵇ. Fein ist, dass עַמְּךָ Moses Volk bezeichnet (v. 12), wo von des Volkes Sünde (שִׁחֵת) die Rede ist, Gottes Volk, wo es seiner Rettung (אַל־תַּשְׁחֵת) empfohlen wird. Das gleicht nicht einem blossen Interpolator. **27** lehrt mit am deutlichsten, von was für einer Bedeutung der Gedanke des Erzväterbundes für die Dtnisten gewesen ist (vgl. Krätzschmar Bundesvorstellung 127 f.). Zu **28** vgl. Ex 32 12 Num 14 16. Ein Haupttrumpf ist der Appell an Jahwes Ehre; die spätern Juden waren selber in diesem Punkte sehr empfindlich. Schliesslich aber muss Jahwe helfen, **29**, weil er von Israel, das mit ihm zusammengehört, nicht lassen kann. **10 1** Zu בָּעֵת הַהִיא vgl. zu 9 20. Z. Sache Ex 34 1ᵃ u. 1ᵇ zu **2**. Ex 34 geschieht der Lade keinerlei Erwähnung, wohl aber Ex 25 10–21 resp. 37 1–9, wonach Bezalĕel (nicht Mose, wie **3**) Verfertiger der Lade ist, und das, nachdem Mose vom Berge herabgestiegen (nicht ehe er hinaufsteigt wie v. 1). Das schliesst Abhängigkeit des Dtn von P aus, lässt dagegen der Vermutung Raum, es sei etwas Entsprechendes in JE einer abweichenden Relation P's zum Opfer gefallen. Aber (v. 3) „das Material stimmt mit P Ex 25 10 überein“ (Oettli). Allerdings. Indessen ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass auch JE einst dasselbe Material nannte, ehe der Redaktor P das Wort liess. Zu v. 3ᵇ vgl. Ex 34 4. **4** כַּמִּכְתָּב הָרִאשׁוֹן sc. wie 9 10; vgl. Ex 34 28ᵇ.

β) 10 6 7 Bruchstück einer Liste der Wüstenstationen.

Es ist ein Parallelbericht zu Num 33 (P), von dem wir eine andere Spur vielleicht Num 21 12 f. (vgl. noch die allg. Bem. zu 1 1–5) finden; wahrscheinlich gehört er ursprünglich E an (Bacon 207 f. 257 f. 343 f.). Darauf weist die Gleichheit der Formel נָסְעוּ מִשָּׁם wie auch die Nennung Eleasars als Nachfolgers Aarons (vgl. Jos 24 33). Nach Cornill (Einl.³ ⁴ 78) hat Rp 10 6 f. aus Num 21 hierher verpflanzt. Die Namen der erwähnten Ortschaften,

die im Übrigen unbekannter Lage sind, kehren mit leichten Modifikationen in P (Num 33) wieder, בְּנֵי יַעֲקָן (v. 31 f., vgl. Gen 36 27 I Chr 1 42: עֲקָן); מֹסֵרוֹת (v. 30 f.); חֹר הַגִּדְגָּד (v. 32 f.); יָטְבָתָה (v. 33 f.). Aber die Reihenfolge ist hier und dort eine verschiedene, und ebenso widerspricht P's Aussage über den Todesort Aarons (Num 20 22 f.) der unsrigen.

γ) 10 8 f. ein Nachtrag ad vocem אָרוֹן (10 5).

Er erzählt die Bestellung der berufenen Träger der Lade (vgl. Ex 32 25–29; doch sieht KUENEN ThT XV 202 darin jüngere Interpolation), zugleich auf diese Bestellung die Besitzlosigkeit der Leviten zurückführend. Die Worte bekunden das Interesse des Verf.s, vorhandene Zustände geschichtlich zu erklären. Es ist für mich nicht ausgeschlossen, dass es der Verf. von 9 7ᵇ—10 5 sei. Dass v. 8 f. über v. 6 f. direkt an v. 5 anknüpfen, ist keine Frage. Zum Sprachgebrauch vgl. בָּעֵת הַהִיא wie 9 20 10 1; אֲרוֹן בְּרִית י' (vgl. ZATW 1891 114 ff.) entsprechend לוּחוֹת הַבְּרִית 9 9 11 15; הַלֵּוִי wie הַמְנַשֶּׁה 3 13. Dagegen ist eine Berufung auf י' אֱלֹהֶיךָ (v. 9ᵇ) angesichts des Fehlens dieser Worte in LXX von zweifelhaftem Werte.

8 בָּעֵת הַהִיא, sc. während des Aufenthaltes in Jotbatha. Ob damit wirklich eine alte historische Notiz zu ihrem Rechte kommt (vgl. KRÄTZSCHMAR Bundesvorstellung 68 f.)? Zum Tragen der Lade ist nach unserm Verf. berufen der Stamm Levi (vgl. NOWACK Archäol. II 91 f.). Es blieb P übrig, hier zu specialisieren: Träger der Lade sind die Kahatiten; für unsern Verf. besteht nicht einmal zwischen Priestern und Leviten ein Unterschied, geschweige zwischen Leviten untereinander. Mit der Gleichung Leviten = Priester vertritt er einfach die dtnsche Auffassung (vgl. 17 9 18 18 1 6 f. 21 5 24 8 27 9 31 9 25). עַד הַיּוֹם הַזֶּה beweist stringent, dass er P nicht kennt. Die Levi zugedachten Funktionen sind denn auch die priesterlichen überhaupt. Zu לְשָׁרְתוֹ (abhängig von לַעֲמֹד 17 12 18 5 7) s. m. Bem. zu Hes 44 11; zum Segnen in Jahwes Namen 21 5 Lev 9 22 Num 6 23 I Chr 23 13. 9 עַל־כֵּן, was Jahwe ausgeschieden hat (הִבְדִּיל), ist von irdischen Beziehungen ledig; zur Sache vgl. 12 12 14 27 29 18 1 f.; hier klingt schon stark der Dualismus zwischen heilig und profan durch. Das hindert aber nicht, dass יְהוָה הוּא נַחֲלָתוֹ schwerlich in geistigem Sinne zu nehmen ist, etwa: die geistige Befriedigung Jahwe zu dienen werde Levi für seine materielle Besitzlosigkeit entschädigen. Vielmehr legt 18 1 4 selber die Auffassung nahe: was Jahwe gehört d. h. ihm dargebracht wird, fällt Levi als נַחֲלָה zu; *wie ihm Jahwe verheissen*, vielleicht in einer für uns nicht mehr vorhandenen Stelle in JE.

i) 10 10—11 32 Überleitung zur Mitteilung des Gesetzes unter eindringlichen Ermahnungen zu seiner Befolgung.

Es will kaum gelingen, in diesem Stück einen ordentlichen Gedankengang nachzuweisen, indem verschiedene Motive zur Gesetzesbefolgung geltend gemacht werden: die Allmacht Jahwes, der keine Person ansieht (10 17), die persönlichen Erfahrungen göttlicher Wunderthaten beim Auszug (11 2–7), die Herrlichkeit Kanaans (11 10–15), die Verheissung reichen Segens für den Fall der Gesetzeserfüllung bezw. des Fluches im entgegengesetzten Falle (11 22–29). „Ausgenommen 11 26–28 29 findet sich in diesen Versen auch nicht ein einziger Gedanke, der nicht schon im Vorhergehenden bis zur Ermüdung vorgetragen worden wäre" (STÄRK p. 67). Sing. und Plur. gehen hier in einer Weise durcheinander, dass eine Scheidung nach diesem Princip gerade für das gegenwärtige Stück m. E. eine Unmöglichkeit ist. STEUERNAGELS Versuch zeigt nur, wie einer solchen zu liebe dem Sinne nach Zusammengehöriges auseinandergerissen werden muss; z. B. soll 11 14 Sg. angehören, das Gegenstück 11 17 Pl. Die vorzügliche Begründung von 11 9 durch 11 10 ff.

wird unwirksam gemacht, wenn 11 9 von D^r stammt, 11 10 von Sg. Und wenn 10 21 Sg. הוּא תְהִלָּתְךָ selber expliciert durch die Worte: *er, der an dir jene grossen und furchtbaren Thaten gethan hat*, warum wird einem zugemutet, der Abschnitt über die Vorzüge Kanaans (11 10 ff.) sei bei Sg. wohl Illustration zu dem הוּא ת' gewesen, dagegen eine Ausführung über die Grossthaten Jahwes (11 2–7) Pl. zugewiesen? Das Einfachste dürfte sein, in diesem ganzen Stück (abgesehen von einzelnen Einschaltungen) die Fortsetzung der Rede 6 1—9 7^a zu sehen. Man muss dann einige Plurale mit in den Kauf nehmen; aber es scheint mir auffällig, wie gerade in derartigen Pluralstücken sprachliche Eigentümlichkeiten der Sg.-Rede wiederkehren, vgl. 10 $17^{b\alpha}$ mit 7 $21^{b\beta}$; 11 22^b mit 10 12 20; 11 23^b mit 9 $1^{a\beta}$; 11 25^a (הִתְיַצֵּב בִּפְנֵי) mit 7 $24^{b\alpha}$. Beachte ferner יָדַע כִּי 11 2 wie 7 9 8 5 9 3 6 (sonst nirgends im Dtn in dieser Ausdrucksweise). 11 2 hat das Eintreten des Plur. übrigens seinen guten Grund. Zu יָדַע 11 28 s. zu 7 15.

Es bedarf noch eines Wortes der Rechtfertigung, dass wir 10 10 f. mit zu diesem Abschnitt statt zum Vorhergehenden ziehen. 10 10 spottet in seiner gegenwärtigen Umgebung der Erklärung, wie denn auch die Ratlosigkeit sämtlicher Ausleger verrät, die von einer Wiederaufnahme von 9 18 25 reden. Hier dürfte nun wirklich einmal der Sing. הַשְׁחִיתֶךָ im Gegensatz zum Plur. 9 19 25 לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם die Fuge verraten, bis zu der die Interpolation reicht. Reihen wir 10 10 unmittelbar an 9 14 (s. z. V.), so ergiebt sich eine lückenlose Fortsetzung; der v. 11 folgende Befehl, zur Einnahme des Landes aufzubrechen, leitet dann trefflich zu וְעַתָּה v. 12 über, womit der Verf. zum eigentlichen Thema kommt (vgl. zu 4 1). Für unsere Vermutung, dass 10 10 unmittelbar 9 14 fortsetze, spricht Folgendes: Im Gegensatz zur Relation (des E), welcher der Verf. von 9 7^b ff. folgt, giebt es eine andere, wonach Mose auf Gottes Drohung hin (9 14 resp. Ex 32 10) sofort, noch auf dem Berge, vor dem Hinuntergehen Fürbitte einlegt und erhört wird (Ex 32 11–14 J?). Diese Relation giebt D — um so den Verf. von 6 1—9 7^a zu bezeichnen — wieder. Das Einzige, was unsere Annahme erfordert, ist die Streichung der Worte כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים; aber das hat nichts auf sich, da sie LXX fehlen und ihre Einsetzung sich nach der Einschiebung von 9 7^b ff. spec. 9 18 25 von selbst begreift.

10 Zu גַּם בַּפַּעַם הַהִיא vgl. zu 9 19. Es ist ganz im Stile D's, Jahwes Güte gegen sein Volk zu betonen, um dieses zur Dankbarkeit anzuspornen. Das ist auch der Sinn von **11**, vgl. Ex 32 34 33 1. Entsprechend folgt **12** der Inbegriff der göttlichen Forderungen, die sich nach dem Vorangehenden sozusagen als etwas Selbstverständliches darstellen. Der Verf. hat wohl an Mch 6 8 gedacht; die Ausdrücke sind die von D, vgl. 6 5 13 24 8 6. Er kennt Furcht (vgl. zu 4 10) und Liebe (s. zu 6 5) als die Pole religiösen Lebens, und damit wird er nicht müde auf die Innerlichkeit des Verhältnisses zu Gott den Nachdruck zu legen (vgl. zu 4 4). **14 f.** Die wärmern Gefühle (vgl. חָשַׁק 7 7) inspiriert dem Verf. der Gedanke, dass Jahwe, obwohl aller Welt Gott geworden (שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם, der Himmel im weitesten Umfang, der höchste H.), durch die Erwählung (vgl. zu 7 6), die ihrerseits wieder auf s. Liebe zu den Vätern begründet ist (s. zu 7 8), in besonderm Rapport zu Israel steht. Der alte Gedanke der Zusammengehörigkeit von Jahwe und Israel ist hier ins Prophetische umgebogen, sofern das Verhältnis als bedingtes, auf Jahwes Liebeswillen begründetes erscheint, das heute besteht (כַּיּוֹם הַזֶּה), morgen aber abgebrochen werden kann. So viel Entgegenkommen Jahwes ruft zur Busse **16**. Die Beschneidung der Herzensvorhaut (noch 30 6) ist ein bei Jeremia sich findender Ausdruck (Jer 4 4 vgl. 9 25 6 10), und vielleicht geht er auch hier auf ihn zurück (ob darum sekundär?). Damit wäre geradezu für den Übergang in den Plur. eine Erklärung gefunden. Der Unbeschnittene ist von der Kultgemeinschaft Jahwes ausgeschlossen, wie

denn die Beschneidung ursprünglich Kultzeichen ist; aber nicht auf die äussere Ceremonie kommt es an, sondern auf die innere Herzensverfassung; das ist ächt jeremianisch. v. 16ᵇ entspricht 9 6 13. **17** eine neue Begründung: Jahwes Grösse hat auch etwas Furchtbares. Er richtet als unparteiischer Richter, ohne Ansehen der Person (vgl. 28 50 16 19 1 17), unbestechlich (16 19), d. h. dass er im Urteil über Israel keinerlei Rücksicht auf sein besonderes Verhältnis zu ihm nimmt (vgl. Am 3 2). Drum soll **20** Israel ihn fürchten und sich zu ihm halten = 6 13. Die Deutung dieses Verses von R. Akiba auf die auch den Schriftgelehrten neben Gott schuldige Ehrfurcht s. bei Wellh. Pharisäer u. Sadducäer 16 f. Zwischen hinein bringen **18** f. einen Gedanken, der völlig aus dem Zusammenhang herausfällt, indem die Aussage v. 17ᵇᵝ in bonam partem, zu Gunsten der Hilfsbedürftigen, gewendet wird. Die Verse sind ein offenbarer Einschub (vgl. Valeton VI 171) von einem, der daran dachte, wie sonst (z. B. 24 17) Unparteilichkeit im Gericht in der That stets im Hinblick auf den Schutz von Witwen, Waisen und Gerim anempfohlen wird. An die Aufforderung in Jahwes Namen zu schwören (vgl. zu 6 13) reiht sich gut **21** הוּא תְהִלָּתְךָ an (vgl. Jer 17 14): Israel sollte sogar stolz darauf sein, in eines solchen Gottes Namen schwören zu dürfen, so preiswürdig ist er; denn es weiss aus eigenster Erfahrung (vgl. 7 19), was für Wunder er zu wirken vermag. Gedacht ist an die Wunder des Auszuges, und was für ein Auszug im Vergleich zum bescheidenen Einzug! **22** Daraus, dass die Zahl 70 (zu בְּשִׁבְעִים, entsprechend 26 5, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 i) blos in P (Gen 46 27 Ex 1 5) vorkommt, darf nicht Kapital geschlagen werden (vgl. zu v. 3 u. Wellh. Proleg.[3] 390 Anm. 1); im Gegenteil: „die 70-Zahl ist von P nicht frei erfunden, da er sie in Gen 46 8–27 nur mit Mühe und Not zusammenbringt“ (Cornill Einl.[3 4] 35 f.). Zu v. 22ᵇ vgl. zu 1 10.

Mit diesem Hinweis auf die Wunderthaten Jahwes an seinem Volk hat der Verf. ein neues Motiv zur Aufforderung zum Gesetzesgehorsam gefunden. Dieses führt er nun 11 1–9 weiter aus. **11 1** שָׁמַר מִשְׁמַרְתּוֹ blos hier im Dtn, vgl. Gen 26 5 (R^d), häufig in P. Der Vers liesse sich übrigens entbehren. **2** im Plur., sofern sich die Rede an die Einzelnen wendet im Gegensatz zu ihren Söhnen. Der Verf. lässt sich ein Anakoluth zu Schulden kommen, indem er über der langen Ausführung des אֶת־מוּסַר י׳ das Verb zu אֶת־בְּנֵיכֶם vergisst. Zu ergänzen ist wohl ein: ich rede. Diese Auffassung (Steuernagel) scheint mir einfacher als die von andern (Keil, Dillmann, Oettli, Driver) vertretene, wonach אֶת־מ׳ Objekt zu וִידַעְתֶּם wäre und das dazwischen Liegende blos Parenthese, zu der übrigens ebenfalls ein „ich rede“ oder etwas Sinnverwandtes zu ergänzen wäre. Zu מוּסָר, Pädagogie vgl. zu 4 36 8 5. Zu **3** vgl. 4 34 6 22 7 18 f. **4** Zur Sache s. Ex 14. Zu **5**ᵇ vgl. 1 31 9 7ᵃ. **6** illustriert v. 5 durch ein einzelnes, besonders frappantes Beispiel. Zur Sache s. Num 16 spec. v. 1ᵇ 30 32ᵃ. Es ist mit Recht aufgefallen, dass Korah hier nicht genannt ist, und diese Thatsache ist einer der glänzendsten Beweise für die These, dass Dtn blos JE nicht P voraussetze, da blos P von Korah erzählt. Da als Hörer die Israeliten im Augenblick vor dem Übergang über den Jordan vorausgesetzt sind (vgl. 8 2 10 21), haben sie Jahwes Wunderthaten beim Auszug

(v. 2–4 vgl. 7 19) als Kinder miterlebt. בְּקֶרֶב כָּל־יִשְׂרָאֵל ist noch kein Verlassen der Redeform so wenig als 17 4 23 18. Zu **7** vgl. 3 21. Auf die Augenzeugenschaft gründet sich nun wieder **8**f. die Aufforderung zum Gesetzesgehorsam, auf welch letzterm die bekannten segensreichen Folgen liegen (vgl. 6 1–3). Auffällig bleibt der verlorene Sing. מְצַוְּךָ. Beim Gedanken an das Land, in dessen Besitz das Volk zum Lohn für treue Gesetzeserfüllung gelangen soll, tritt dem Verf. des Landes Herrlichkeit vor die Seele, und das wird für ihn selber wieder Motiv zur Paränese v. 10–17. **10** Die Betonung der Herrlichkeit des Landes ist charakteristisch für das Dtn. Je höher das Volk im Gegensatz zu den andern gestellt wird, um so höher auch das Land (vgl. auch zu 8 7). Es ist besser als Ägypten. Dort musste man, wie es in Palästina nur für kleinere Gemüsegärten (zu גַּן הַיָּרָק vgl. I Reg 21 2) nötig war, das Wasser aus den Kanälen mittelst Schöpfrädern, die mit den Füssen getrieben wurden, auf die einzelnen Grundstücke leiten, vgl. Ex 1 13. Hier besorgt diese Bewässerung die Natur selbst. **11** *nach Massgabe* (לְ) *des Himmelsregens trinkt das Land Wasser*, d. h. es ist, wie es denn als Hügelland von Kanälen nicht durchzogen werden kann (8 7 ist kein Widerspruch), ganz und gar auf den Regen angewiesen. Diesen aber spendet **12** in unermüdlicher Fürsorge Jahwe (l. am Schlusse הַשָּׁנָה, Sam. LXX), also nicht Baal! Immer wieder blickt der Polemiker durch, und zugleich der Prediger, der nicht verheisst, ohne zu fordern resp. Bedingungen zu stellen **13**, vgl. 10 12. **14** l. וְנָתַן (LXX Sam.), ebenso **15**, ausserdem v. 14 אַרְצְךָ (do). Zu Frühregen (Okt.-Dec.) und Spätregen (März-April) und ihrer Bedeutung für die Bodenkultur vgl. Nowack Archäol. § 11. 41. Die specifischen Gaben des Kulturlandes (vgl. 7 13) kommen von Jahwes Segen. Aber freilich darüber ist sich die grosse Menge nicht klar, desto weniger, je üppiger sie wird („essen und satt werden", vgl. 6 11 8 12 31 20 Lk 12 19). Man leitet jene Gaben lieber von den Landesgöttern her, den Bealim, daher sich **16** die Polemik gegen diese *andern Götter* wieder (vgl. 6 14 8 19) ausdrücklich hervorwagt. Es bleibt dabei: Jahwe Herr über die Natur des Landes; er wird es jenen Baalsgläubigen im Strafgericht zeigen, indem er **17** den Himmel verschliesst. **18—20** eindringliche Empfehlung der Beschäftigung mit dem Gesetz = 6 6–9 in anderer Reihenfolge: v. 18ª = 6 6 (zu דִּבְרֵי אֵלֶּה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126 y); v. 18ᵇ = 6 8; v. 19 = 6 7; v. 20 = 6 9. In 6 6–9 fehlt die Verheissung **21**. כִּימֵי הַשָּׁ׳ *so lange der Himmel über der Erde steht;* ohne ihn kann man sich keine Erde vorstellen, und die war für die Juden, jene allerrealistischsten Menschen, erst recht nicht wegzudenken. Die v. 18–21 sprengen den Zusammenhang; denn **22** ist deutlich Fortsetzung von v. 17, sofern כִּי אִם das Gegenstück zu v. 16 f. einführt, den Segen, der auf der Gesetzesbefolgung liegt: *sondern bewahrt ..... so wird Jahwe.* v. 18 ff. mögen als Glosse zur Aufforderung v. 22 vom Rand in den Text gekommen sein. Zu **23** vgl. zu 1 6–8. **24** giebt die idealen Grenzen des h. Landes an, wie es Israel zum Lohn für die Gesetzeserfüllung in Besitz nehmen soll (vgl. Ex 23 31): im Süden die Wüste (südl. v. Judäa), im Norden d. Libanon (l. mit Grätz, emendationes: וְעַד הַלְּבָנוֹן), im Osten d. Euphrat, im Westen d. Mittelmeer (הַיָּם הָאַחֲרוֹן), d. hintere Meer, sofern man sich bei Be-

stimmung der Himmelsgegenden gegen Osten wendet, oppos. הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי (z. B. Sach 14 8 Jo 2 20; vgl. zu 3 17). Zu **25** vgl. 7 24 2 25. כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר, sc. Ex 23 27. Was v. 22–25 und v. 16 f. enthielten, wird **26** auf seine knappste Formel gebracht: Segen und Fluch, das ist die Alternative. Zur Ausführung dieses Themas s. zu Cap. 28. **27** אֲשֶׁר in conditionalem Sinne wie Lev 4 22 Jos 4 21. **28** *Gottheiten, die ihr nicht kennt* (vgl. zu 7 15) sind solche, deren Hilfe man nicht erfahren, mit denen einen keine gemeinsame Geschichte verbindet. **29** zeigt in seiner ersten Hälfte den Sprachgebrauch D's (6 10 7 1), ist aber vielleicht trotzdem erst nachträglich im Hinblick auf 27 12 f. Jos 8 33 f. geschrieben (vgl. VALETON VI 174), nach DILLMANN durch R^d von hinter 27 1–3 hierher versetzt, weil zur Einarbeitung 27 4–7 nicht mehr passend. Segen und Fluch werden auf Garizim und Ebal, die beiden bekannten Berge im Süden und Norden des Thales, in dem Sichem liegt (doch s. zu v. 30), vielleicht darum in der angegebenen Weise verteilt (z. Auffassung des נָתַן vgl. 27 12 f.), weil der Garizim auf der rechten Seite liegt (יָמִין = Süden) und die rechte die Glück bringende ist (vgl. Gen 35 18 Mt 25 33). OETTLI gewann neuerdings den Eindruck, der Garizimabhang sei infolge von Quellenreichtum anmutiger als der des Ebal. „Übrigens glaubte man an den einzelnen Stätten die Gottheit nach einer besondern Seite hin wirksam“ (MARTI Gesch. d. isr. Rel.³ 87 f.). **30** ist handgreiflich Glosse, aus späterer Gelehrsamkeit hervorgegangen (beachte das gleiche הֲלֹא wie 3 11). Übrigens ist sie höchst umständlich und undeutlich. Merkwürdig ist אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, *hinter dem Sonnenuntergangswege.* Dieser soll die das Westjordanland von Nord nach Süd durchschneidende Hauptstrasse sein, die den östlichen Fuss der Berge Ebal und Garizim berühre. Da der Name der Strasse sonst nicht vorkommt und an sich nicht recht verständlich ist, vermutet STEUERNAGEL אַחֲרָיו *hinter ihm* (dem Jordan, sc. westlich von ihm), *in der Richtung nach Westen* (vgl. LXX: ὀπίσω ὁδόν, nicht ὁδοῦ). Die Angabe liesse freilich an Tautologie nichts zu wünschen übrig. Die עֲרָבָה ist sonst die Jordanniederung (s. zu 1 1ᵇ), und da die Berge nicht in ihr liegen, ist הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה nicht zu verstehen; nach STEUERNAGEL Abschreiberzusatz nach Stellen wie Num 14 25 45. Eben so fragwürdig bleibt מוּל הַגִּלְגָּל, so lange wir ein Gilgal in Sichems unmittelbarer Nähe nicht genau kennen (doch s. SCHLATTER Zur Topogr. u. Gesch. Paläst. 246—264; BUHL Geogr. 202). Mit Herumraten lässt sich bei geogr. Angaben nichts gewinnen. STEUERNAGEL (vgl. schon DILLMANN) greift auf die appellative Bedeutung zurück: „gegenüber vom Steinkreis bei der Orakelterebinthe“. Diese (l. n. LXX Sam. אֵלוֹן, vgl. Gen 12 6 35 4; der Plur. viell. tendenziöse Änderung) „der heilige Baum, durch den und aus dem der Priester unterweist“, war Sichems Hauptkultobjekt (vgl. v. GALL altisr. Kultstätten 110 f.). Derselbe (l. c.) hält die vier Worte bis הַגִּלְגָּל für eine Glosse, „eingeschoben um den Gerissim bei Sichem zu verdächtigen“ (vgl. JSir 50 27 f.). Thatsache ist, dass nach Onom. 242 79 126 4 243 1 126 14 die Berge bei Jericho zu suchen sind, während ihre Verlegung nach Neapolis (= Sichem) ein grosser Irrtum sei, da sie hier viel zu weit aus einander lägen, als dass die Segnenden und die Fluchenden einander hören könnten. Zu Jericho passt die עֲרָבָה (vgl. Jos 4 13 5 10 Jer 39 5 52 8) und passt Gilgal. **31** käme als Begründung

für v. 30 höchst ungeschickt, da v. 30 durch v. 29 genugsam motiviert ist. Dagegen schlösse sich dieser Vers und der folgende trefflich an 5 30 an (s. den Schluss der allg. Bem., p. 21).

B. Die eigentliche Gesetzesmitteilung

Cap. 12 1—26 15.

I. Vorwiegend kultische Gesetzgebung

Cap. 12 1—17 7 (exc. 16 18—20).

1) 12 1—28 das kultische Grundgesetz: Einheit der Kultstätte.

Dass Cap. 12 nicht einheitlich ist, ist nicht schwer aufzuzeigen und schon von J. S. Vater († 1826) erkannt worden. Verschiedene Scheidungsversuche bei Holzinger Einl. 293. Vgl. nam. die anschauliche Tabelle von Steinthal Zeitschr. f. Völkerpsychol. 1880, zu p. 12 f., wo 7 Quellen unterschieden sind. v. 4–7 8–12 sind einander parallel und v. 13 ff. bringt dasselbe Gesetz, zugleich eine Konsequenz daraus ziehend, ein drittes Mal. Hier leistet schon der Numerus gute Dienste: v. 4–7 (womit v. 2 f. zusammenzunehmen ist) 8–12 ist der Plur. ebenso ständig als v. 13 ff. der Sing. Wir stehen also vor dem Faktum, dass das Gesetz der Einheit der Kultusstätte, das wir das dtn. Grundgesetz nennen dürfen, in dreifacher Bearbeitung, einer singularischen und zwei pluralischen, vorliegt. Dem kommt nun in eigentümlicher Weise entgegen, dass wir drei verschiedene Einleitungsreden, eine sing. und zwei plur. glaubten unterscheiden zu können. Es hat viel Verlockendes, auf diese drei Einleitungsreden die drei Fassungen des Grundgesetzes zu verteilen; nur ist nicht zu vergessen, dass einer solchen Annahme kaum mehr als der Wert einer befriedigenden Hypothese beigemessen werden kann. Noch am Ehesten lässt sich Gleichheit des Verf.s beweisen für das sing. Grundgebot und die sing. Einleitungsrede. Hier wie dort derselbe eindringliche paränetische Ton (vgl. die allg. Bem. zu 6 1—11 32) und gleicher Sprachgebrauch. Dass v. 2–7 dem Verf. von 5 1–30 angehören, gewinnt stark an Wahrscheinlichkeit, wenn wir mit unserer Zuteilung von 11 31 f. 12 1 an ihn im Rechte sind. Dann bliebe v. 8–12 für den Verf. von Cap. 1—4 8 44 übrig. Der Anschluss an v. 44 macht keinerlei Schwierigkeit und namentlich bildet die historische Ausführung Cap. 1—3 eine vorzügliche Basis zum Satze, dass man bisher noch nicht zur Ruhe gelangt sei (12 9). Wenn Stärk (Dtn S. 5) die sing. Rede wieder in die Abschnitte v. 13–16; v. 17–19; v. 20 + 26 f.; v. 21–24 zerlegen möchte, so kann ich ihm darin nicht folgen. Es scheint mir, es sei hier mit Einem Verf. durchzukommen, wenn man nur v. 15 f. als Glosse noch v. 20 ff. ausscheidet.

a) 12 1–7, erste plur. Fassung des Grundgesetzes. **1** schliesst unmittelbar an 11 31 f. an (s. z. St.). Die Sing.suffixe, statt deren LXX die pluralen las, zeugen vielleicht wieder blos für die Sorglosigkeit der Abschreiber. **2** f. sind von fundamentaler Wichtigkeit innerhalb der atl. Religionsgeschichte, sofern sie den Bruch mit der gesamten bisherigen israelitischen Kultübung verlangen, welche die alten Kultstätten der Kanaaniter *auf den hohen Bergen und den Hügeln und unter jeglichem grünen Baum* (vgl. Hos 4 13) mitsamt deren Ausstattung übernommen hatte (vgl. Einl. II 2). Die Massebe ist die

künstliche Nachahmung des heiligen Steines (vgl. Hos 10 1 mit Gen 28 18) wie die Aschere des h. Baumes (vgl. Driver zu 16 21 f.). Zu פְּסִיל s. zu 7 25. LXX vertauscht vielleicht mit Recht (vgl. 7 5 25) die Verben תִּשְׂרְפוּן und תְּגַדֵּעוּן. Zum Verbot vgl. Ex 20 23 23 24 34 13. Selbst der Name (d. Suffix in שְׁמָם auf אֱלֹהֵיהֶם gehend) soll ausgerottet werden. Was nicht genannt wird, existiert nach alten Begriffen nicht. Man mag sich hier auch erinnern, wie treulich die spätern Juden den Baalsnamen durch Verhunzen der mit ihm zusammengesetzten Eigennamen (z. B. Meribaal — Mephiboset) unterdrückten. **4** ist natürlich ebensogut an v. 3 als an v. 2 anzureihen, nur ist die Meinung nicht: man soll Jahwes Kultstätten nicht verwüsten (Valeton V 178), sondern ihn nicht an den v. 2 gemeinten Stätten und mit den v. 3 genannten Requisiten verehren. Letzteres findet freilich keine Ausführung im Folgenden; aber das ist nicht entscheidend, da die Rede unseres Verf.s mit v. 7 schon abgebrochen wird. Ersteres führt **5** aus. Dass der *Ort, den Jahwe erwählen wird* (dies der ständige Ausdruck für das Centralheiligtum), Jerusalem ist, ist zweifellos (vgl. z. B. I Reg 8 44 48). Er „erwählt“ ihn (im Gegensatz zu den selbsterwählten Heiligtümern Israels, בָּחַר öfter von der Wahl eines Afterkultes) sich zum Heiligtum, wie er das Volk erwählt hat, dass es ihm heilig sei (vgl. 7 6). Er ist also nicht beschränkte Lokalgottheit, an die Scholle gebunden (wie die Bealim); er hätte einen andern Ort *aus allen Stämmen* erwählen können als Jerusalem. Dahin aber setzt er seinen Namen (vgl. v. 21 14 24 Jes 18 7). Wo die Gottheit ihren Namen kundgiebt, ist ihre kultische Verehrung möglich (vgl. Ex 20 24). שֵׁם bezeichnet hier demnach als der Name, sofern er angerufen wird, fast so viel als Kultus. Die gewöhnlichere Phrase im Dtn ist לְשַׁכֵּן אֶת־שְׁמוֹ, und mit לשכנו, das nicht als Nomen, wie MT will, sondern לְשַׁכְּנוֹ (LXX) zu punktieren ist, wird sie, vielleicht als Glosse, auch hier nachgetragen. St. וּבָאתָ l. nach LXX Sam. וּבָאתֶם. **6** specialisiert die Opfer, die an diese (sc. und keine andere) Kultstätte gebracht werden sollen (zu וַהֲבֵאתֶם vgl. Stade Gr. 449 b). עוֹלָה und זֶבַח unterscheiden sich von einander so, dass jene ganz auf den Altar kommt, dieses von den Opfernden z. T. selber verzehrt wird (vgl. zu v. 27). Zu den Zehnten s. zu 14 22 ff. תְּרוּמַת יָד (vgl. zu Hes 44 30) ist, was die Hand von irgend etwas „abhebt“ als Gabe an das Heiligtum, am Ehesten die Erstlingsgaben vom Bodenertrag und der Schafschur (18 4 vgl. zu 26 1–11). נֵדֶר od. נֶדֶר ist das Gelübde, einer Mutter z. B., deren Schoss Jahwe gesegnet hat (vgl. I Sam 1 11), eine freiwillige Gabe also wie נְדָבָה, nur dass letztere nicht zum Voraus bestimmt wird, sondern aus spontanem Antrieb heraus gebracht wird. Zu den Erstgeburten von Rind und Schaf vgl. 15 19–22. Mit Recht macht Steuernagel auf das bei der augenscheinlich beabsichtigten Vollständigkeit der Aufzählung doppelt auffällige Fehlen der Sünd- und Schuldopfer aufmerksam, „die also noch unbekannt oder doch ohne Bedeutung waren“. Überhaupt ist es, wie **7** besonders deutlich zeigt, nicht wie bei P das Bedürfnis der Sühne, aus dem der Kult herauswächst; es wird ihm vielmehr der Charakter der Fröhlichkeit möglichst gewahrt (vgl. 16 15), wie denn auch die Kulthandlung vorwiegend noch in der gemeinsamen Opfermahlzeit bestehen soll (אָכַל לִפְנֵי י״ v. 18 14 23 26 15 20 27 7). Motiviert wird jene Fröhlichkeit mit der Dankbarkeit für den von Jahwe

gewährten [Natur]segen (בֵּרַכְךָ Sing.!). Das Motiv und z. T. die Art des Baalskultes wird getrost übernommen; aber die Grenze zwischen Baal und Jahwe ist scharf gezogen. מִשְׁלַח יַד, blos im Dtn eigentlich das, woran man Hand anlegt, ist zugleich das sich daraus ergebende Resultat.

b) 12 8–12, zweite plur. Fassung des Grundgesetzes. Sie stellt, schärfer als die erste, die Forderung der Centralisation als etwas Neues dar, zugleich den status quo entschuldigend. So lange man ruhelos herumzog, konnte man mit dem besten Willen Jahwe nicht an Einer Kultstätte opfern. Der zu Grunde liegende Gedanke ist derselbe, der ohne Bild I Reg 3 2 ausgesprochen wird. **8** פֹּה sc. 3 29; also hatte man während der 40jährigen Wüstenwanderung den rechten Kultus noch nicht (vgl. Am 5 25). Hätte der Verf. so (s. nam. v. 8b) schreiben können, wenn er P gekannt hätte? Der Zustand in der Wüste ist ihm keineswegs der ideale; er soll auch nicht fortdauern; aber er ist wenigstens entschuldbar **9**: conditio sine qua non für den rechten Kultus ist nämlich die מְנוּחָה (vgl. I Reg 5 18 f.). Dazu vgl. m. Bem. zu Rt 1 9. In v. 9b haben LXX Sam. wieder Pluralsuffixe. Zu **11** f. s. zu v. 5–7. מִבְחַר נִדְרֵיכֶם, nicht als ob nicht alle Gelübde zum Centralheiligtum zu bringen wären, vielmehr sind die נְדָרִים selber מִבְחָר = *was ihr Auserlesenes als Gelübde opfert.* Das בָּתֵּיכֶם (v. 7) erscheint hier aufgelöst in die die Familie bildenden Elemente (vgl. 5 14). Dazu gehört auch der Levit, der Priester der abrogierten Landheiligtümer, der seines Einkommens beraubt (doch s. zu 18 8) und ohne Landbesitz (10 9) sich in die Klientele eines Patronus begeben muss, um sein Leben fristen zu können. Das Dtn nimmt sich seiner wiederholt an (vgl. v. 18 f. 14 27 29 16 11 14 26 11 ff.). אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיכֶם ist ein specifisch dtnscher Ausdruck (c. 25 mal).

c) 12 13–19 die singul. Fassung des Grundgesetzes. **13** הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן wie 6 12 8 11 11 16 u. s. w. תִּרְאֶה ist bezeichnend, sofern bei der Wahl der Kultstätte das Sinnenfällige in der That eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheint. Dass hier und **14** blos die עֹלֹת genannt werden, hat nichts auf sich, wenn auf v. 14 gleich v. 17 f. folgten, welche die andern Opfer (ausser זֶבַח, für dessen Fehlen ich den Grund nicht weiss) nachtragen. Es anticipieren denn auch wirklich **15** f. v. 20–25 (z. Erklärung s. diese) in einer Weise, dass v. 15 f. wohl Glosse sein dürften von einem, der die in jenen Versen enthaltene Restriktion schon gleich zum Anfang des Gebotes anmerkte. v. 16 ist st. תֹּאכֵלוּ wohl תֹּאכַל (Sam.) wo nicht תֹּאכְלֶנּוּ zu lesen. Zu **17** f. s. zu v. 5–7 11 f. לֹא תוּכַל ist ein Charakteristikum D's (vgl. 16 5 17 15 22 3); er liebt es seine Vorschriften erst negativ, dann entsprechend positiv zu wenden (vgl. v. 13 f.) v. 18 fügt LXX noch den גֵּר (προσήλυτος) hinzu. **19** vgl. mit v. 12 ist wieder charakteristisch für den eindringlichen Ton D's. Natürlich zeigt sich in dieser Vorschrift vollständige Unbekanntschaft mit den Levitenstädten des P.

d) 12 20–25 die Erlaubnis der profanen Schlachtung. Darf künftig nur an Einem Orte geopfert werden, so kann bei der möglichen Entfernung vom Centralheiligtum die für die alte Zeit gültige Gleichung schlachten = opfern (זָבַח) unmöglich aufrecht erhalten werden. Es muss eine Schlachtung, die nicht zugleich Opferhandlung ist, freigegeben werden. Da כִּי (v. 21) nicht einen neuen Fall einführt, sondern blos ausmalt, was durch die **20** angenommene

Situation (vgl. 19 6) geschaffen ist, streichen wir mit Steuernagel v. 20ᵇ als Antecipation von v. 21ᵇ. כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ, sc. 11 24 vgl. Ex 34 24 23 31. Die Worte: *sprichst du: ich will einmal Fleisch essen* zeigen, dass Fleischgenuss bei weitem nicht zum Alltäglichen gehörte (vgl. zu Hes 16 13 u. II Sam 12 4). **21** זָבַח bezeichnet hier (bezw. v. 15) zum ersten Male das profane Schlachten. Dass seine Erlaubnis für die dem Heiligtum zunächst Wohnenden nicht gelte, ist nicht notwendig zwischen den Zeilen zu lesen, wenn es auch hier schon ziemlich bald opera supererogatoria gegeben haben mag. כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ ist, wenn wir in der Streichung von v. 15 f. im Rechte waren, harmonistischer redaktioneller Einschub. בְּכָל־אַוַּת נ׳ (vgl. 18 6) *nach Herzenslust,* ohne alle Skrupel. **22** Der profane Charakter dieser Schlachtung zeigt sich einmal darin, dass sie so gut ist wie das Fleisch von Gazelle und Hirsch, die überhaupt nicht geopfert werden durften, wenn auch ihr Genuss nicht als verunreinigend galt (14 5). Sodann war der Genuss des so Geschlachteten nicht an die zur Teilnahme an einer Opfermahlzeit unerlässliche Bedingung geknüpft, dass man kultisch rein sein musste (vgl. z. B. I Sam 20 26): *der Unreine und der Reine dürfen es ohne Unterschied essen* (natürlich verlangt יַחְדָּו kein äusserliches Zusammensein). Mit Recht nennt Oettli zu diesem Verse I Kor 11 20 ff. ein ntl. Analogon. Aber auch die Erlaubnis profanen Fleischgenusses erfährt noch eine Restriktion, **23** f., durch das Verbot des Blutes (zur Praxis vgl. I Sam 14 32 34), und das wird gleichzeitig damit begründet, dass im Blute die Seele sei (vgl. noch Lev 17 11 14 Gen 9 4). Diese Auffassung hängt mit der semitischen Vorstellung von der Blutsverwandtschaft der Gottheit und ihres Verehrerkreises zusammen. Das Blut gehört darum Gott und soll in allen Fällen ihm gegeben werden. Das geschieht, indem man es auf den Boden auslaufen lässt, der es gleichzeitig aufsaugt, bezw. wo ein Altar steht, an den Altar schüttet (v. 27). Die Emphase des Verbotes (חֲזַק, als gälte es einer besondern Versuchung widerstehen) wie die **25** angehängte Verheissung dürften zeigen, dass der Verf. hier gegen einen aktuellen Abusus zu kämpfen hat. Thatsächlich mag in der Not damaliger Zeit, in der man zu den verzweifeltsten Mitteln griff, um den göttlichen Zorn zu beschwichtigen (vgl. Mch 6 6 f.), Blutgenuss hin und wieder vorgekommen sein, weil man meinte, durch ihn in besonders nahe mystische Verbindung mit der Gottheit treten zu können.

e) 12 26–28 Nachtrag betr. Behandlung des Blutes bei Opfertieren mit abschliessender Paränese. Nachdem v. 22–25 den Modus der Profanschlachtung ausgeführt haben, bringen **26** f. das Gegenstück als Restriktion (רַק): nur bei dem, was sakrale Speise ist (= קָדָשִׁים), ist anders zu verfahren. v. 27 zeigt deutlich den Unterschied zwischen Brand- und Schlachtopfer (vgl. zu v. 6). עָשָׂה wird term. techn. für das kultische Thun (vgl. v. 14). **28** שְׁמֹר וְשָׁמַעְתָּ scheint mir verschrieben aus שְׁמַע וְשָׁמַרְתָּ. הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, auf ein einzelnes Gebot bezüglich wie 6 6. Zu v. 28ᵇ vgl. v. 25 6 18 13 19 21 9, sämtlich in D.

2) 12 29—13 19 Verbot fremden (= kanaanitischen) Gottesdienstes.

Deutlich ist 17 2–7 ein Seitenstück zu Cap. 13, aber nicht in der Weise, dass das Verhältnis ein ausschliessendes wäre. 17 2–7 fordert die Tötung des Götzendieners, Cap. 13

des Verführers zum Götzendienst. Nun gehört 17 2–7 einem Zusammenhange an (16 21—17 7), der augenscheinlich die eng zusammengehörigen Stücke 16 18–20 17 8 ff. auseinanderreisst. Damit halte ich zusammen, dass 13 2–19 nicht die Ausführung ist, die man nach den einleitenden Worten 12 29—13 1 spec. 12 30 f. erwartet. Nach ihnen erwartet man vielmehr zunächst ein Verbot, Jahwe so zu verehren, wie „diese Völker“ ihn verehrten (12 30). Ein solches enthält nun gerade 16 21 f. Legt das nicht die Vermutung nahe, 16 21 f. sei einmal unmittelbar auf 13 1 gefolgt? Und nichts liegt im Wege, diese Annahme dahin zu erweitern, dass ursprünglich das ganze Stück 16 21—17 7 zwischen 13 1 und 2 gestanden habe (vgl. auch Dillmann 319). Thatsächlich ergäbe sich so in einfachster Weise ein guter Zusammenhang: Auf das durch 12 29—13 1 entsprechend eingeleitete Verbot eines fremden (kanaanitischen) Kultusbrauches (16 21 f.), an das sich ein weiteres ins gleiche Gebiet schlagendes (17 1) natürlich anschliesst, folgt die rigorose Verordnung gegen alle, die fremden Göttern dienen (17 2–7), ja nur schon zu ihrem Dienst auffordern (13 2–19). Wenn z. B. Steuernagel fast ganz 13 10 und v. 11 Anf. glaubt ausscheiden zu müssen, weil ohne Vergleichung mit 17 5 ff. nicht zu verstehen, so erledigt sich ein derartiges Bedenken von selbst, wenn 17 5–7 Cap. 13 ursprünglich voranging. Nur Eine Schwierigkeit wird durch diese Annahme geschaffen: Wie sollte 16 21—17 7 von seinem ursprünglichen guten Platze weg an einen unpassenden gestellt worden sein? Ich weiss darauf blos zu antworten: Die jetzige Stelle von 16 21—17 7 ist so unpassend, dass man so wie so zur Annahme gedrängt wird, die Verse seien durch einen bösen Unstern dahin geraten. War aber überhaupt einmal ein Missgeschick dabei im Spiel, dann kann es sie ebenso gut von hinter 13 1 als von anderswoher verschlagen haben. Andererseits lässt sich freilich auch die Frage nicht ganz unterdrücken, ob 12 29—13 19 an richtiger Stelle stehen. 14 1–21 ist als Ganzes (doch s. zu 14 3 21) sicher spätern Datums und 14 22 würde gut an 12 26–28 anschliessen. Aber hier verlieren wir mit Vermutungen den sichern Boden unter den Füssen. Der Verf. von Cap. 13 ist entschieden D, und er kann sehr wohl seinen Protest gegen den abgöttischen Kultus unmittelbar an das kultische Hauptgesetz gereiht haben, noch ehe er an dessen Auslegung ging — ebenso gut als hinter 19 15 ff. (Steuernagel). Schliesslich halte ich die Methode Steuernagels für unberechtigt, den ursprünglichen Wortlaut von Cap. 13 dadurch gewinnen zu wollen, dass alle einzelnen Sätze und Satzteile ausgeschieden werden, die den genauen Parallelismus der einzelnen Absätze stören. Dass der alte Hebräer in solchen Stücken nicht so viel Schematismus verlangt als unser einer, lehrt mich z. B. Hes (vgl. zu 18 11).

a) 12 29—13 1 Einleitung. **29**[a] wie 19 1[a]. Der Vers verrät deutlich genug das Bewusstsein, dass die Kanaaniter überwunden sind; vgl. auch אַחֲרֵי הִשָּׁמְדָם **30**; אֲנִי steht ständigem אָנֹכִי im Dtn gegenüber (ausser 29 5 im Lied und in P zugehörigen Versen); die übliche Form mag hier einmal verschrieben sein. Der v. 30[b] Israel in den Mund gelegte Wunsch war gelegentlich thatsächlich zu hören (vgl. Hes 20 32), und im Grunde war er „nicht nur eine Frage der Gottlosigkeit“, sondern hatte eine gewisse religionsgeschichtliche Berechtigung. Man war nach antiker Auffassung den Göttern des Landes, in das man kam, den landesüblichen Kult schuldig (vgl. I Sam 26 19 II Reg 17 25–28). **3** Zu תּוֹעֵבָה s. zu 7 25. Als Inbegriff eines Greuels Jahwes nennt der Verf. die kanaanitischen Kinderopfer. Für Juda sind sie seit Ahas bezeugt (II Reg 16 3 vgl. 17 17 21 6 23 10 Mch 6 7 Jer 7 31 19 5 32 35 Hes 16 21 20 31 23 37); gegen sie hatte schon Gen 22 protestiert (vgl. 18 10). **13 1** wäre leicht zu missen, zumal wenn ursprünglich 16 21 folgte, und ist vielleicht Einsatz (vgl. 4 2). LXX hat durchweg den Sing. St. תֹּסֵף ist תּוֹסִיף zu erwarten.

b) 13 2–6 gegen Verführung durch einen Propheten. **2** נָבִיא und חֹלֵם חֲלוֹם erscheinen hier noch als koordinierte Begriffe (vgl. Num 12 6); dagegen

kommt in letztern Jer 23 ein verächtlicher Sinn. Zeichen und Wunder als prophetischer Ausweis treten uns schon Jes 7 10 ff. entgegen. **3** räumt ohne weiteres ein, dass Zeichen und Wunder dieser abgöttischen Propheten eintreffen können; also haben auch jene fremden Götter, in deren Namen sie auftreten, eine relative Macht (s. zu 18 21 f. u. vgl. im NT Mt 24 24 II Th 2 9 Apk Joh 13 13 f.). Zu אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתָּם vgl. zu 11 28; zu וְנֶעָבְדֵם (mit zwei o wie 5 9), das wohl nicht Hoph. ist (Stade Gr. § 588 e) sondern durch Vokalassimilation entstanden, Nestle, Marginalien 12 f. Und Jahwe hindert diese Macht nicht, um Israel zu prüfen **4**, ob es ihn wirklich liebt (הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים stärker als הַאֹהֲבִים אַתֶּם). Die Gedanken sind so sehr diejenigen des D (vgl. 8 2 16 6 5, und zu **5**: 6 13 10 12 20), dass ich im Wechsel des Numerus keinen genügenden Grund zur Ausscheidung der beiden Verse sehen kann. **6** zeigt, wie das Volk schon mit einem geistlichen Charakter umkleidet wird. Es hat als geistliche Gemeinschaft zu handeln (vgl. 17 4 ff.), die über Religionsverführer zu Gericht sitzt, und das Mittel ist so radikal als möglich: man soll eine Gemeinschaft der Heiligen sein (v. 6^{b} noch 8 mal im Dtn). Der eine Plural אֶתְכֶם ist wohl Versehen (vgl. v. 11^{b}; LXX Sing.).

c) **13 7–12 gegen Verführung durch die Nächsten.** Wo die Gottessache auf dem Spiele steht, kennt der Verf. keinerlei Rücksicht gegen Andere; selbst die engsten Verwandtschaftsbande (es ist ein feiner Zug, dass aber gegen die Eltern kein Verdacht gehegt wird) existieren alsdann für ihn nicht (vgl. 33 9 Ex 32 27); man kann sich darnach einen Begriff von der fanatischen Energie dieser Dtnker machen. **7** Vor בֶּן־אִמֶּךָ l. mit LXX Sam.: בֶּן־אָבִיךָ אוֹ, dies der Halbbruder, jenes der Vollbruder. Es ist charakteristisch für die antike Auffassung, dass die Blutsverwandten vor dem eigenen Weibe genannt werden, wenn auch gerade hier für dieses ein Ausdruck grosser Intimität (28 54 56 vgl. Mch 7 5 Joh 1 18) gebraucht ist. רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ (vgl. I Sam 18 1) ist wieder ein schönes Zeichen für die Würdigung der Freundschaft im AT. **8** Zu סְבִיבֹתֵיכֶם vgl. zu 6 14. Wir befinden uns mit diesem Verse in einer Zeit, wo schon Kulte aus der Fremde wuchern, vgl. Jes 17 10 II Reg 16 10 ff. Hes 8. **9** וְלֹא תְכַסֶּה עָלָיו, du sollst nicht die Decke über seine heimliche (vgl. בַּסֵּתֶר v. 7) Bosheit breiten. **10** Die Strafe geht vor allem Volk vor sich (vgl. 17 5 ff.); von der ihr vorausgehenden Gerichtsverhandlung ist nicht die Rede (doch vgl. LXX), weil darauf kein Gewicht fällt (anders 17 4, aber beachte dort וְהֻגַּד לְךָ). **11** Die Steinigung der Verbrecher hängt mit dem Glauben zusammen, dass durch eine schwere Bedeckung der Leichen der Geist des Toten, der sonst noch allerhand Spuk treiben könnte, festgebannt und unschädlich gemacht wird; vgl. K. Haberland, d. Sitte des Steinwerfens Ztschr. f. Völkerpsychol. XII 289—309. Zu **12** vgl. 17 13 21 21. Ganz richtig weiss der Verf., dass, wo es gilt abzuschrecken, nichts der Todesstrafe gleichkommt.

d) 13 13–19 gegen eine verführte Stadt. Das Stichwort בְּאַחַת עָרֶיךָ וגו׳ ist **13** vor לֵאמֹר heraufgenommen. **14** בְלִיַּעַל, im Hexat. blos noch 15 9, ist nicht Eigenname (trotz II Kor 6 15). **16** f. Eine solche Stadt wird wie eine Feindesstadt behandelt, d. h. gebannt, und zwar in der strengsten Form (vgl. 20 13–17); selbst des Viehes soll nicht geschont werden (vgl. I Sam 15 3,

dagegen Dtn 2 34 f. 3 6 f.); freilich hinkt וְאֵת בְּהֶמְתָּהּ hinter וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּהּ merkwürdig drein und dürfte mitsamt dem schon genannten לְפִי חָרֶב, da die vier Worte in LXX fehlen, Glosse sein. Dieser Rigorismus gründet sich auf den Gedanken, dass Abgötterei wie eine ansteckende Krankheit Alles inficiert (vgl. 7 26). Der hier massgebende Gesichtspunkt ist die Scheidung von rein und unrein, und dabei kommt auf das Verhalten des Einzelnen nichts an; er gilt blos als Glied, das physisch mit dem Ganzen zusammenhängt. כָּלִיל (vgl. DILLMANN³-RYSSEL zu Lev 1 3) ist synonym עוֹלָה, sofern es ein Opfer ist, das Jahwe ganz zufällt: Alles Gott, nichts den Menschen! Nur ein ewiger Steinhaufe (vgl. Jos 8 28 Jer 49 2) soll künftig von der exemplarischen Strafe zeugen (vgl. z. v. 11). **18** Durch ein derartiges Autodafé vermag Israel Jahwes Zorn zu beschwichtigen, und der Segen erfährt keinerlei Hemmung mehr. Beachte, dass er wieder einmal in der Vermehrung gesehen wird (vgl. zu 4 27).

3) 14 1–21 Forderungen zur Wahrung kultischer Reinheit,

ein sekundäres Stück (s. zu v. 1 f. 3–21).

a) 14 1–2 Verbot heidnischer Trauergebräuche. **1** *Söhne seid ihr Jahwe eurem Gott* ist blos Begründung für das Folgende. Als solche Jahwe zugehörig sollen sie sich dem versagen, wodurch sie in die Gemeinschaft eines andern Numens hineingezogen würden; denn nichts ist dem Altertum ein grösserer religiöser Greuel als eine „perturbatio sacrorum". Von diesem, dem kultischen Gesichtspunkte aus will dieses Verbot so gut wie die v. 3–21 folgenden verstanden sein. Gerade die Trauergebräuche sind nämlich, wenn man ihres ursprünglichen Sinnes auch in den seltensten Fällen sich bewusst sein mochte, Rudimente einstmaligen Totenkultes. Man machte sich Einschnitte, um sich den Geist des Toten günstig zu stimmen (vgl. I Reg 18 28) und schor sich, und zwar wie es scheint, vorn eine Glatze (vgl. Am 8 10 Jes 3 24 15 2 22 12 Mch 1 16), um das Haar dem Toten als Opfer darzubringen (vgl. HOMER Il. 23, 135 152 f.). Für diesen ursprünglichen Sinn jener Gebräuche (vgl. SCHWALLY, d. Leben nach d. Tode 16—18) hat der Verf. ein feines Gefühl. Sie machen den Menschen קָדוֹשׁ לַמֵּת statt קָדוֹשׁ לַיהוָה **2** (= 7 6); die einzelnen Kultkreise sind aber notwendig gegen einander abgeschlossen.

Da der erste der erwähnten Trauergebräuche noch Jer 16 6 41 5 (vgl. 47 5), der zweite Jer 16 6 Hes 7 18 als unverfänglich vorausgesetzt wird, ist das betr. Verbot wohl erst später, vielleicht erst aus H (Lev 19 27 f.), ins Dtn gekommen. Der spätern (nachhesekielischen) Zeit würde auch die individualisierende Fassung: „ihr seid Söhne" besser entsprechen; s. dagg. Hos 11 1 Ex 4 22 f. u. vgl. Dtn 1 31 8 5.

b) 14 3–21 Speisegebote.

Die Einteilung ergiebt sich von selbst: v. 3–8 9 f. 11–18 19 f. 21. v. 3–20 stimmen in einer Weise mit Lev 11 2–23 überein, dass hier sowohl für das Einzelne als für die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Vorschriften im allgemeinen einfach auf die Erklärung von Lev 11 verwiesen werden darf und nur das zur Sprache zu kommen hat, was Dtn eigen ist. Auf welcher Seite die Abhängigkeit ist, lässt sich kaum entscheiden. Das Plus in Lev 11 22 f. 29 ff. wird einigermassen aufgewogen durch das Plus in Dtn v. 4ᵇ 5 (s. ferner zu v. 7). Möglich, dass beide Stücke auf eine ältere Vorlage zurückgehen. In jedem Fall entspricht diese peinlich detaillierte Vorschrift (beachte auch ihren Sprach-

gebrauch, z. B. das sonst für P charakteristische מִין) dem ganzen Charakter von Dtn so wenig, dass wir es unbedingt als später hineingekommen ansehen (doch s. zu v. 3). Vgl. noch Bäntsch, Bundesbuch 105 f. Anm. 53.

3 Sam. LXX bieten den Plural תֹּאכְלוּ. Sollte aber der auffällige Sing. nicht am Ende der Überrest einer Vorschrift D's sein, die die Veranlassung zum ganzen folgenden Einschub wurde? Ihre Fortsetzung könnte sie sehr wohl in v. 21 haben. Beachte auch תּוֹעֵבָה, das Lieblingswort D's (s. zu 7 25). **4b 5** fehlt in Lev. Die Verse enthalten eine Specialisierung der v. 6 allgemein bestimmten erlaubten Landtiere. Hirsch und Gazelle auch 12 15 22 15 22. Die Identifikation aller folgenden ist unsicher; denn ausser יַחְמוּר (I Reg 5 3, wahrscheinlich cervus capreolus, H. B. Tristram) und תְּאוֹ (Jes 51 20: תוֹא), wahrsch. einer Gazellenart, sind sie blos hier genannt (vgl. Driver, sowie Dillmann[3]-Ryssel 530 und die Lexx.). **6** שְׁתֵּי fehlt Lev 11 3. **7** הַשְּׁסוּעָה fehlt Lev 11 4. Sonst verfährt Lev bei der Aufzählung umständlicher und stellt שָׁפָן (vgl. Ps 104 18 Prv 30 26, der Klippdachs) vor אַרְנֶבֶת. Man erhält den Eindruck, Dtn erweise sich hier durch die Zusammenziehung als sekundär. Zu מַעֲלֵה = מַעֲלֵי vgl. Gen 47 3 רֹעֵה und Dtn 28 60. **8** L. nach LXX Sam. wie Lev 11 7 hinter הוּא[1] :[טָמֵא הוּא] וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר: *und zwar hat es ganz durchgespaltene Klauen, aber es ist kein Wiederkäuer.* **9 f.** folgen die Wassertiere, bei deren Bestimmung Lev 11 9–12 wieder viel ausführlicher ist. Ausserdem st. טָמֵא (v. 10) dort שֶׁקֶץ (v. 10–12). **11** blos im Dtn. **12**, leicht abweichend Lev 11 13. Zur Aufzählung der einzelnen Vögel, bei deren Deutung man wieder meist im Dunkeln tappt, ist zu bemerken: **13** st. הָרָאָה: Lev 11 14 הַדָּאָה, dies (auch hier von Sam. geboten) offenbar das Richtige und als הַדַּיָּה (vgl. Jes 34 15) an zweitnächster Stelle nachträglich in unsern Text geraten. **17** הָרָחָמָה (mil'el) st. הָרָחָם Lev 11 18, „vielleicht gemäss der alten in Ägypten einheimischen Ansicht, dass das Geiergeschlecht nur Weibchen, nicht auch Männchen habe“ (Dillmann[3]-Ryssel zu Lev 11 18). הַשָּׁלָךְ erscheint Lev 11 schon hinter הַכּוֹס (v. 17). **19** Hinter הָעוֹף hat Lev 11 20 den unmöglichen Zusatz הַהֹלֵךְ עַל־אַרְבַּע; ferner bringt Lev 11 21 ff. die Ausnahmen von der Regel. **20** עוֹף ist hier wohl (vgl. dagegen צִפּוֹר v. 11), wenn anders dieser Vers sich mit v. 11 nicht decken soll, speciell = שֶׁרֶץ הָעוֹף (v. 19). Er böte dann ein weiteres Beispiel einer Kürzung wie v. 7. Gänzlich fehlt in Dtn die Aufzählung der verbotenen Reptilien (Lev 11 29 ff.). Gegen die Zugehörigkeit von **21** zu D ist kein entscheidender Grund anzuführen; der Plur. תֹּאכְלוּ kann dem Vorangehenden angeglichen worden sein. v. 21 würde, wenn D angehörig, direkt an v. 3 anschliessen. Das Verbot des Aases (über die Todesart des betr. Tieres ist nichts gesagt) geht schliesslich auf das Verbot des Blutgenusses zurück (vgl. 12 23 f.), wie denn auch hier wieder die Begründung eine kultische ist (s. zu v. 2). Nah verwandt ist die Vorschrift des Bundesbuches Ex 22 30 (vgl. dazu Budde ZATW XI 112 f.). Aber interessant ist der Entwicklungsgang: Dort soll das Zerrissene den Hunden vorgeworfen werden; hier fängt man an, auf den גֵּר, den in Israel niedergelassenen Fremden Rücksicht zu nehmen; aber er ist religiös noch nicht denselben Verpflichtungen unterworfen wie in der spätern Zeit, wo er geradezu der Proselyt wird (Lev 17 15 f.

vgl. Ex 12 49). Die Gabe der נְבֵלָה fällt unter den Begriff der Barmherzigkeit, die dem Ger gegenüber überhaupt empfohlen wird. Dagegen steht man mit dem נָכְרִי, der zu Land und Volk in keinerlei dauernde Beziehung tritt — wir denken z. B. an Karawanenfremde — auf dem Fusse streng geschäftlichen Verkehrs (vgl. zu 15 3 23 20 f. und mein Buch Stellung der Isr. zu den Fremden 2. 101 ff. 155). 21b ist wörtlich aus Ex 34 26 23 19 übernommen. Zum Sinn dieses Verbotes s. zu den Ex-stellen. Nach KUENEN (Einl. I 161) steht es hier nicht an der richtigen Stelle.

4) 14 22—29 Zehntengesetz.

Durch das Grundgesetz ist die Abgabe des Zehnten an das Centralheiligtum verlegt worden (bei D 12 17). Diese Bestimmung führt D hier aus. Wann überhaupt Israel einen Zehnten an das Heiligtum, d. h. wohl der Gottheit als dem Landesherrn als Tribut (vgl. I Sam 8 15 17) zu geben angefangen hat, ist nicht auszumachen, doch vgl. Am 4 4 Gen 28 22. Auch hier wird sich aus dem frommen Brauch allmählich Recht und Satzung heraus gebildet haben. Vgl. WELLH. Prol.3 159. Heilige Zehnten waren im ganzen Altertum verbreitet.

22 Verzehntet wird *aller Ertrag der Aussaat;* das ist nicht auf das Getreide zu beschränken, sondern bezeichnet, wie die gleich folgenden Worte und v. 23 zeigen, was überhaupt auf dem Felde wächst. Nach MT müsste הַשָּׂדֶה Accusat. sein, wofür man sich auf Gen 44 4 Ex 9 29 33 berufen kann. Vielleicht ist aber der Artikel in הַיֹּצֵא blosse Verschreibung (vgl. Sam.). **23** Auch der Zehnte ist noch Opfermahlzeit. Das Neue gegen früher (vgl. Am 4 4) aber ist, dass sie am Centralheiligtum gefeiert werden soll (12 17). Über die 12 17 und hier mitgenannten (wohl weil gleichzeitig geopferten) Erstgeburten wird ex professo erst 15 19 ff. gehandelt. וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ darf wegen בַּבָּקָר וּבַצֹּאן (v. 26) nicht ausgeschieden werden (gegen STEUERNAGEL). Furcht Jahwes (vgl. z. B. 6 13) soll man durch diese Zehntenmahlzeiten lernen, sofern der Genuss des Zehnten an der Einen Stätte Jahwes das stillschweigende Bekenntnis in sich schliesst, dass an Jahwes (nicht Baals und nicht am eigenen) Segen alles Gedeihen der Feldarbeit gelegen sei. Ist aber **24—26** das Centralheiligtum zu weit, als dass man, zumal in Jahren des Segens (כִּי יְבָרֶכְךָ, vgl. 7 13), den Zehnten dahin bringen könnte, so soll er „um Geld gegeben" (בַּכָּסֶף mit בְּ pretii) und für seinen Erlös am Heiligtum selber gekauft werden, was zur Opfermahlzeit das Herz verlangt. Beachte, dass auch Wein unbedenklich genannt ist. Es zeigt kaum etwas deutlicher den Bruch mit der frühern Praxis als diese Vorschrift. Die agrare Bedeutung des festlich religiösen Lebens ist in dem Masse im Schwinden begriffen, als die Opfer anfangen ein Ding für sich zu werden. Nicht mehr darauf kommt es an, dass der Zehnte selber „vor Jahwe gegessen" wird, sondern dass überhaupt eine Opfermahlzeit stattfindet. Der Zehnte selber wird damit säkularisiert, während sich andererseits das Heilige nur am Einen Centralheiligtum abspielen darf: damit tritt recht grell der Gegensatz von profan und heilig in die Erscheinung. וְצַרְתָּ (v. 25) von צוּר = צָרַר zusammenbinden heisst wahrscheinlich prägnant: *du sollst das Geld in einem Beutel* (צְרוֹר Gen 42 35) *in der Hand tragen.* **27—29** Die Fürsorge für den besitzlosen Leviten (vgl. 12 19 10 9) und die v. 29 hinzugenannten Hilfs-

bedürftigen soll sich darin äussern, dass ihnen alle 3 Jahre (שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר 26 12) der Zehnte zukommt, doch wohl nicht ein besonderer „Armenzehnter" (STEUERNAGEL), sondern, wie כָּל־מַעְשַׂר־תְּבוּאָתְךָ nahe legt, Alles „ohne Abzug für die Zehntmahlzeit" (OETTLI), was sonst vom Ertrag verzehntet zu werden pflegte (v. 22). Das ist zum gemeinen Nutzen „herauszubringen" (תוֹצִיא) und an einem bestimmten Orte zum Zweck successiver Versorgung der Armen niederzulegen. Vgl. noch 26 12-15. Zur Sache vgl. die von Muhammed eingeführte Armensteuer (WELLH. Skizzen IV 69 f.). Natürlich verrät diese Bestimmung zu Gunsten der Leviten wieder die völlige Unbekanntschaft D's mit Num 18 21 ff. Lev 27 32 f. (P).

5) 15 1–18 Die Wohlthat des siebenten Jahres für Arme und Sklaven.

Der Gedankengang, welchem der Verf. in der Mitteilung der Gesetze folgt, ist gerade hier sehr durchsichtig. Nicht blos, dass ihn die letzte Vorschrift 14 28 f. überhaupt dazu veranlasst, weitere den Hilfsbedürftigen zu Gute kommende Gebote hier anzuschliessen. Die dort gebotene Überlassung des Zehnten sollte alle 3 Jahre stattfinden, also im dritten und im sechsten Jahre. Das bringt ihn wie von selbst darauf, von dem zu reden, was im siebenten Jahre statthaben sollte. Zu den eigentlich kultischen Geboten gehören freilich die vorliegenden kaum; doch zeigt לַיהוָה (v. 2), dass eine Institution wie das Erlassjahr nicht richtig oder zum mindesten zu einseitig gewürdigt wird, wenn man sie blos aus socialem Gesichtspunkt verstehen will. Es ist klar, dass das siebente Jahr im Gesetz über das Erlassjahr (v. 1–11) und im Gesetz über Sklaverei (v. 12–18) verschiedene Bedeutung hat, d. h. hier in den einzelnen Fällen verschieden ist.

a) 15 1–11 Gesetz über das Erlassjahr.

שָׁמַט, wovon שְׁמִטָּה (blos hier und 31 10), ist aus Ex 23 11 bekannt. Dort handelt es sich um das Freilassen (d. h. Brachliegenlassen) von Grund und Boden, hier von der Schuldforderung (und zwar des Kapitals, nicht etwaiger Zinsen, vgl. 23 20). Soll sie ganz aufgehoben, d. h. dem Schuldner sein Darlehen geschenkt werden (so schon PHILO und Mischna) oder soll blos auf die Schuldeintreibung in dem betr. Jahre verzichtet werden? Beurteilt man die Gesetze blos nach ihrer praktischen Durchführbarkeit, so wird man wohl dahin neigen, der zweiten Möglichkeit den Vorzug zu geben. Aber es ist nicht zu übersehen, dass sich der Gesetzgeber vielfach auf den rein idealen Standpunkt stellt, und vor allem dürfen wir mit dem, was er ein Darlehen nennt, nicht unsere auf die ganze kapitalistische Gesellschaftsordnung gegründeten Begriffe von Darlehen verbinden. Bei ihm fällt es ganz und gar unter den Gesichtspunkt der Barmherzigkeit, die man dem Hilfsbedürftigen in seiner Not thut (vgl. zu 23 20 24 10 ff.). Ist der Betreffende bis zum Erlassjahre ausser stande, das ihm Geliehene zurückzugeben, nun wohl, dann mag es ihm geschenkt werden. Auf diese Weise wird freilich für den Gläubiger das Risiko um so grösser, je näher die Zeit, in der er das Darlehen giebt, dem Erlassjahre liegt. Dem Bedenken gerade, das ihn von dessen Gewährung abhalten könnte, wollen die Verse 7 ff. steuern. Sie beweisen aber eben, dass es mit dem Erlass der Schuldforderung die obige Bewandtnis habe. Übrigens mochten durch die Überlassung des Zehnten im Jahre vor der שְׁמִטָּה die Armen eher in stand gesetzt werden, ihre Darlehen zurückzuerstatten. Härtere Gläubiger verstanden stets Mittel und Wege zu finden, um sich zu decken (vgl. Neh 5). Die spätern Juden, bei deren Handelsinteressen das Gesetz nicht mehr durchführbar war, wussten sich denn auch einen Ausweg zu schaffen (vgl. SCHÜRER[3] II 363). Eine weitere Frage ist, ob durch diese Form der שְׁמִטָּה die frühere (Ex 23 11) aufgehoben wird. DILLMANNS gegenteilige Behauptung, die Nichteintreibung der Schulden sei eine naturgemässe und billige Konsequenz des Brachliegenlassens der Äcker, ist schwerlich zu halten. Man würde unbedingt eine Anspielung auf das Brachjahr erwarten, und abgesehen davon, dass nicht sicher ist, ob das Brachjahr für alle Äcker gleichzeitig war, beraubt es den Armen

so wenig seines Ertrages, dass es ihm im Gegenteil zu Gute kommen soll (Ex 23 11[a]). Das Ausrufen der שְׁמִטָּה endlich ist so wenig beweisend, dass mir viel wahrscheinlicher ist, der Gesetzgeber schaffe in diesem Gesetz eine Art Surrogat für das ältere, während H beide kombiniert (Lev 25). Dass endlich der Verf. ein älteres Gesetz citiere, ist m. E. aus der Formel וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה (vgl. 19 4) nicht zu eruieren. Sie scheint mir eher etwas Neues einzuführen (vgl. I Reg 9 15). Zur Sache vgl. noch Neh 10 32.

2 בַּעַל־מַשֵּׁה יָד entspricht unserm „Gläubiger". Buhl (soc. Vh. d. Isr. 108 Anm. 2) fasst משה als stat. abs. und streicht den Relativsatz. Zu קָרָא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144 d. **3** braucht man wegen der Gegenüberstellung von נָכְרִי und אָח so wenig auszuscheiden als 14 21; kam man doch, abgesehen von den Karawanenfremden, seit 722 genugsam in Berührung mit dem נָכְרִי (s. zu 14 21). Für seine Wertung ist der Satz charakteristisch; er ist sozusagen Mensch zweiter Ordnung, dem gegenüber man nicht die gleichen Rücksichten zu nehmen braucht (vgl. noch 23 21). St. תַּשְׁמֵט ist תַּשְׁמִט zu erwarten. Für das Verständnis von **4—6** bietet allerdings Josias Zeit keinen Anknüpfungspunkt (vgl. schon Wellh. JdTh XXII 463, Valeton V 192, Cornill Einl.[3 4] 25). Dass Israel keine Armen unter sich haben werde (אֶפֶס כִּי korrigierend: nur dass freilich, vgl. z. B. Am 9 8), widerspricht nicht blos direkt v. 7 11, sondern der ganzen Tendenz des Dtn's, das auf die Armen besonders viel Rücksicht nimmt. Dass Israel allen Völkern leihen werde (עָבַט blos noch v. 8 und 24 10), weist auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund einer Periode hin, in der Israel als Handelsvolk über alle Welt verbreitet ist und thatsächlich durch seine Geldgeschäfte eine Macht auf Erden war. Dass die Sprache in diesen Versen diejenige des D ist (vgl. z. B. 11 13 27), ist gegen spätere Abfassungszeit nicht Beweis genug. **7** schliesst sich, namentlich auch durch die ausdrückliche Betonung מֵאַחַד אַחֶיךָ (vgl. Lev 4 2 und Ges.-Kautzsch[26] § 139 d; Oettli nach LXX Pesch. אַחַד מֵאַחֶיךָ) gut an v. 3 an. Zur Sache vgl. die Vorbemerkung. **9** בְּלִיַּעַל (s. zu 13 14) steht appositionell zu דָּבָר. Zu שְׁנַת־הַשֶּׁבַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 134 o. וְרָעָה עֵינְךָ dein Auge blickt scheel (ebenso 28 54 56; oppos. Prv 22 9). Zu 9[b] (wie 24 15) vgl. Ex 22 22 Jak 5 4. **10** Nach LXX Sam. בִּלְבָבְךָ zu lesen, ist unnötig (vgl. I Sam 1 8). Entschieden auf hoher Stufe steht diese Vorschrift, nicht missgünstig zu geben (vgl. Rm 12 8 II Kor 9 7), wenn auch der Wert solcher Uneigennützigkeit durch den v. 10[b] ausdrücklich wiederholten Vergeltungsgedanken einigermassen beeinträchtigt wird. Zu **11** vgl. Mt 26 11.

b) 15 12—18 Das Sklavengesetz.

Vgl. Ex 21 2–6 u. s. die Erklärung dazu. Sklave und Sklavin hebräischer Abkunft sollen blos 6 Jahre dienen, im 7. frei ausgehen, es sei denn, dass sie selber vorziehen, bei ihrem Herrn zu bleiben. In diesem Falle werden sie durch eine bestimmte Ceremonie in ständigen Dienst aufgenommen. Sachlich stellt abgesehen von der Gleichstellung der Sklavin mit dem Sklaven (vgl. zur Stellung des Weibes im Dtn die Bem. zum Dekalog 5 6–18) das neue Gesetz keine Änderung dar (s. zu v. 17). Freilich meint Holzinger (Einl. 313 Anm. 1), man werde, da v. 12–18 so beharrlich nur vom hebr. Sklaven die Rede sei, das ohnehin syntaktisch sich schlecht einfügende אוֹ הָעִבְרִיָּה als Glosse ansehen müssen. Blos paränetisch ist das Gesetz in der Weise erweitert, dass dem abziehenden Sklaven durch ein Geschenk seines Herrn fortgeholfen werden soll. Dagegen nennt das alte einen Grund, der in vielen Fällen mithelfen mochte, den Sklaven zum Bleiben zu bewegen (21 4). Von einer Ausführung dieses Gesetzes berichtet Jer 34 8 ff. Zur Sache vgl. Koran Sure 24 33.

Zu **12** vgl. Jer 34 14. יִמָּכֵר, passiv oder reflexiv? eine Frage, die Lev 25 39 wiederkehrt. Ex 21 2 spräche für Ersteres. Doch bleibt auch so noch die Annahme eines Zwangsrechtes der Gläubiger mindestens fraglich und Neh 5 scheint doch für die zweite Möglichkeit ins Gewicht zu fallen. **13** f. *du sollst ihm ein Angebinde geben* (das Hiph. הַעֲנִיק blos hier; denom. von עֲנָק Halskette). Vor אֲשֶׁר ist כַּ hinter ךָ ausgefallen (LXX Sam.). Zu וּמִיִּקְבְךָ ohne Dag. im ב s. Ges.-Kautzsch[26] § 93 k. Zur bekannten historischen Begründung **15** s. 5 15 16 12 24 18 22. **16** אֲהֵבְךָ bestätigt, was wir auch sonst wissen, dass die Stellung des Sklaven in Israel gelegentlich nichts weniger als eine beklagenswerte war. Deutlich wird die Ceremonie **17** im eigenen Hause vorgenommen. Das bedeutet Ex 21 6 gegenüber höchstwahrscheinlich keine Neuerung, denn אֱלֹהִים dürfte in der That das Gottes- resp. Ahnenbild sein (vgl. Schwally Leben nach d. Tode S. 38 f.). Dass dieses von D stillschweigend übergangen wird, ist selbstverständlich; denn er beraubt das Haus seiner sakralen Werte. עֶבֶד־עוֹלָם ist wieder ein gutes Beispiel dafür, wie עוֹלָם im Hebr. relativer Begriff ist. Ausser der historischen Begründung von v. 15 für die humane Vorschrift v. 13 f. bringt **18** nachträglich zwei weitere, neben der üblichen v. [b] eine erste, die von einer mehr utilitaristischen Erwägung ausgeht: Der Sklave hat nämlich im Grunde das Doppelte des Lohnes des שָׂכִיר gearbeitet, sofern er quantitativ so viel gethan hat als in der gleichen Zeit ein Tagelöhner fertig gebracht hätte, und der Herr dabei doch nicht genötigt war, ihm den entsprechenden Lohn auszuzahlen.

6) 15 19—23 Gesetz betr. tierische Erstgeburt.

Entsprechend 4) 14 22–29 bildet dieses Gesetz eine Ausführung von 12 17, und daraus erklärt sich sogleich, warum über Erstgeburt vom Menschen (entgegen Ex 22 28 13 13) und von unreinen Tieren (entgegen Ex 34 20 13 13) hier nichts ausgesagt wird. Dem Verf. ist nur wichtig die Regelung der Frage, wie sich unter Annahme der einheitlichen Kultusstätte der kultische Brauch zu gestalten habe. In allen Fällen sollen die Erstgeburten von Rind und Kleinvieh am Centralheiligtum dargebracht werden, ausser wo körperliche Fehler die betr. Tiere zum Opfern untauglich machen (vgl. 17 1). In diesem Falle sollen sie an Ort und Stelle gegessen werden, die Mahlzeit hat überhaupt nicht sakralen Charakter, und es gilt für sie, was von der Profanschlachtung überhaupt gilt (vgl. 12 20–25). Inhaltlich reproduciert unser Gesetz die frühern Vorschriften Ex 34 19 13 11–16 22 28 f. Nach letzterer Vorschrift sollten die Tiere 7 Tage bei der Mutter belassen und alsdann Jahwe geopfert werden. Das ist selbstverständlich nicht mehr möglich, sobald sie ans Centralheiligtum zu bringen sind; das geschieht blos einmal im Jahr (שָׁנָה בְשָׁנָה v. 20). Wann? Wohl am Ehesten am Passahfest, und damit ist auch die Stellung dieses Gesetzes unmittelbar vor der Passahvorschrift erklärt. Das höhere Alter unseres Gesetzes gegenüber dem ihm entsprechenden in P (Num 18 15–18) zeigt sich darin, dass in P die Darbringung der Erstgeburt aufhört ein Mahlopfer zu sein; sie ist schon Abgabe an die Priester geworden.

19 הִקְדִּישׁ findet seinen charakteristischen Inhalt in der Angabe, dass das Betreffende an die Kultstätte gebracht, Jahwe zu eigen gegeben wird, während man auf seinen eigenen Gebrauch oder Niessbrauch verzichtet. Zu **20** vgl. 12 18. Zu **21** 17 1. Zu **22** 12 22. Zu **23** 12 23 f.

7) 16 1–17 Der Festkatalog.

Wie schon das ältere Gesetz (Ex 34 23 23 14 17) kennt das Dtn 3 Feste, פֶּסַח, שָׁבֻעוֹת, סֻכּוֹת; letzterer Name ist neu für das, was früher אָסִיף hiess (Ex 34 22 23 16). שָׁבֻעוֹת erscheint unter diesem Namen früher blos Ex 34 22 (J), während es in E (Ex 23 16) קָצִיר genannt ist. Auch von פֶּסַח war bisher blos in J (Ex 34 25 vgl. Stärk 31; 12 21 ff.?) die Rede (also geschieht seine Nennung nicht erstmalig im Dtn, Wellh. Prol.[3] 88, Smend zu Hes 45 21), während das mit ihm hier kombinierte מַצּוֹת J vielleicht, wenn ihm wenigstens Ex 13 3–10 nicht gehört, unbekannt und möglicher Weise erst aus E (Ex 23 15) in Ex 34 18 durch R[je] hineingekommen ist. Diese Kombination in Dtn ist freilich selber nicht ursprünglich, wie Steuernagel zeigt (vgl. auch Stärk 11 f.). Er weist die das Mazzenfest betreffenden Verse 3 f. (vgl. Cornill Einl.[3 4] 25) 8 als sekundär nach, sofern v. 3 f. den Zusammenhang v. 1–2 5–7 unterbreche und v. 8 den Sprachgebrauch von P zeige. Vor Allem aber kenne Sing. v. 6 f. blos ein eintägiges Frühlingsfest. Dieser Argumentation ist im Wesentlichen beizupflichten (doch s. die Auslegung); dann aber kann man sich auch Steuernagels Schluss nicht entziehen, dass das Festgesetz des Sing. nur an J anknüpfe, und ferner, dass die Kombination von Passah und Mazzoth erst in der Zeit nach D (bei Steuernagel Sg) erfolgt sei, wahrscheinlich infolge der Zusammenarbeitung von J und E. D erwiese sich darnach als älter als R[je] oder wenigstens als mit ihm unbekannt. Zum Sinn dieser Feste vgl. Nowack Archäol. § 99 1, Benzinger § 69 und s. meine Bem. zu Hes 45 24. Man beachte, wie im Dtn die historische Umdeutung der alten Feste beginnt. Das hängt zusammen mit der Tendenz D's, den geschichtlichen Charakter Jahwes in seinem Gegensatz zu den Bealim hervortreten zu lassen (vgl. Steuernagel Entstehg. d. dt. Gesetzes 42 f.). Galt das Passah, vielleicht ursprünglich ein zur Zeit des Frühlingsneumonds oder Vollmonds zu feierndes Sühnfest, zunächst als Veranlassung des Auszuges aus Ägypten (Ex 4 23 12 31 f.), so erscheint es hier durch die Zeitbestimmung v. 1 6[b] schon wie eine Erinnerungsfeier an diesen Auszug (vgl. 26 1 ff.). Das specifisch deuteronomische dieser Festgesetze aber liegt darin, dass alle 3 Feste ans Centralheiligtum verlegt werden (vgl. II Reg 23 21 f.). Damit ist der Weg eingeschlagen, auf dem sie zu immer mehr geistlichen Feiern einer religiösen Volksgemeinde werden. Zugleich aber wird zu unmissverständlichem Ausdruck gebracht, dass diese Feste Jahwe gelten, nicht Baal.

a) 16 1–8 Passah-Mazzoth, vgl. in JE: Ex 23 15 18 34 18 25 12 21–27 (?) 13 3–10 (?); in H: Lev 23 9–14; in P: Ex 12 1–20 43–50 Lev 23 5–8 Num 9 1–14 28 16–25. **1** Es findet sich doch erst die Datierung nach dem Monat (Abib wie Ex 13 4 23 15 34 18, „Ährenmonat", der alte Name für Nisan = März-April); nach Tagen zu datieren, blieb P übrig. Zur Etymologie von פֶּסַח s. zu Ex 12 27. לָיְלָה soll die Schlachtung בָּעֶרֶב v. 6 erklären; ursprünglich mag diese ihren Grund in der Beziehung des Passahs zum Mond gehabt haben. **2** Das Passah besteht hier in der Schlachtung von Rindern und Schafen (wohl erstgeborener) am Centralheiligtum. P giebt das Fest der Familie zurück, verengert aber das Ritual, sofern nach ihm blos ein Lamm zulässig ist. **3** Dass man nicht 7 Tage lang zu dem blos einen Tag dauernden Passah (vgl. v. 6 f.) Mazzen essen kann, liegt auf der Hand. Dieser Einwand trifft aber nicht v. 3[aα], und da er sich durch Ex 34 25[a] 23 18[a] als schon vordtn. Gebot ausweist, halte ich die Ursprünglichkeit der Worte: *Iss nichts Gesäuertes dazu* für wahrscheinlich. Dieses Verbot des חָמֵץ mochte dem Überarbeiter die Stelle weisen, wo er mit seiner Kombination von Passah und Mazzoth einzusetzen hatte. Inwiefern Gesäuertes beim Opfer unzulässig ist, ist zu Ex a. a. O. zu erörtern. Dass die Mazzen, die ungesäuerten Fladen, לֶחֶם עֹנִי seien, erklärt unser Vers (vgl. Ex 12 34 39) selber durch בְּחִפָּזוֹן (blos noch Jes 52 12 Ex 12 11 P),

durch die *ängstliche Eile,* in der der Auszug stattfinden musste. In Wirklichkeit bestand vielleicht umgekehrt die Trauerspeise als kultische, d. h. mit dem Geist des Toten geteilte Speise, ursprünglich in Mazzen, weil man sich zu kultischen Zwecken überhaupt des Sauerteiges enthielt (vgl. a^{α}). 4^{b} könnte sehr wohl dem ursprünglichen Passahgesetze als unmittelbare Fortsetzung von v. $3^{a\alpha}$ angehören (vgl. Ex 34 25^{b}); es wäre selbstverständlich blos בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן als harmonistischer Einschub (vgl. Hes 45 21 ff.) zu streichen. Selbst die Versetzung hinter v. 7 (Stärk 12) ist nicht absolut notwendig. **6** שָׁם ist gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen (vgl. z. B. v. 2 11). Zu בָּעֶרֶב s. zu לַיְלָה v. 1. **7** Mit der Bedeutung „gar machen“ st. „kochen“ für בִּשַּׁל, was beliebt ist, um Dtn mit P (Ex 12 9) stimmen zu machen, ist nichts gewonnen, weil der Widerspruch allzu handgreiflich ist. Das Kochen ist wohl einfach älterer Kultbrauch (vgl. Jdc 6 19 ff. I Sam 2 13 ff.); schon früh galt freilich das Braten des Fleisches für das Feinere (vgl. I Sam 2 15), und bekanntlich zog die Verfeinerung allmählich in das Opferritual ein. לְאֹהָלֶיךָ heisst „nach Hause“ (vgl. z. B. Jdc 19 9) und nicht: „in deine Festzelte“ (sc. beim Heiligtum), wie man wohl übersetzte, um die Festgäste zur עֲצֶרֶת 8 zur Hand zu haben. Es thut's freilich auch nicht, wenn Dillmann erklärt: „Wer die weitern Tage bis zum Schlusstag nicht bleiben kann, der m a g gehen (schon am Morgen nachher), m u s s aber nicht“. Aber dass die Festgäste am 7. Tag nicht mehr am Centralheiligtum sind, ist nicht die einzige Schwierigkeit des Verses. Warum sollen plötzlich nur 6 statt 7 (vgl. v. 3) Tage Mazzen gegessen werden? Man sagt, der folgende siebente Tag (vgl. Ex 13 6) sei „mitgemeint und nur deshalb abgetrennt, weil auf ihn ausserdem die עֲצֶרֶת angesetzt werde“. Aber dass die עֲצֶרֶת auf den siebenten Tag fällt, ist ein neues σκάνδαλον. 'ע ist term. techn. des P und bezeichnet hier stets die Festversammlung des 8. Tages (sc. des Laubhüttenfestes); der achte Tag ist es hier höchstens, sofern Passah als erster (v. 4) unabhängig von den 6 (v. 8) gezählt wird. Alles in Allem ist der Vers ein misslungener Versuch, Passah und Mazzoth zu kombinieren, und die Abhängigkeit von P (zu v. $8^{b\beta}$ vgl. noch Ex 12 16) ergiebt für den Interpolator den terminus a quo.

b) 16 9–12 Wochenfest, vgl. in JE: Ex 23 16 34 22; in H resp. in P: Lev 23 15–22 Num 28 26–31. **9** giebt uns nachträglich eine wichtige Belehrung über den Termin des ersten Festes. Es findet nämlich — so dürfen wir mit Sicherheit zwischen den Zeilen lesen — statt, wenn die Sichel (חֶרְמֵשׁ blos noch 23 26) zum ersten Mal in die Halme geht, d. h. zu Beginn der Ernte (vgl. die Datierung v. 1: „Ährenmonat“). Das hat aber blos einen Sinn für ein agrares Fest, also Mazzoth nicht Passah. Da indessen im Vorigen ursprünglich blos von letzterm die Rede war, ist anzunehmen, dass schon früher Passah und Mazzoth zeitlich zusammenfielen. 7 Wochen = 50 Tage (Lev 23 16) d. h. πεντηκοστή. Schon die Art, in der die Zeitangabe geschieht, lässt vermuten, dass das Wochenfest auf den Ackerbau gegründet ist (vgl. קָצִיר Ex 23 16). Nach letzterer Stelle (bezw. 34 22) handelt es sich um Darbringung der Erstlinge, spec. der Weizenernte (vgl. P). Hier wird nicht gesagt, was darzubringen ist; doch ist nicht unmöglich, 26 1 ff. mit dem Wochenfest zu kombinieren.

10 Noch weniger kommt D darauf an, die Quantität zu bestimmen; das blieb Spätern vorbehalten. Für ihn ist blos das Wo? das Bedeutungsvolle. מִסַּת, blos hier, wird nach dem Aram. erklärt: nach Massgabe (= hebr. כְּדֵי 25 2). Die Möglichkeit einer Verschreibung aus מַתְּנַת wird allerdings durch v. 17 ziemlich nahegelegt. Zu **11** vgl. 12 18 14 29. **12** begründet nur, warum der v. 11 genannte עֶבֶד (und seinesgleichen) in die Festfreude einzuschliessen ist (vgl. 15 15).

c) **16 13–15 Laubhüttenfest,** vgl. in JE: Ex 23 16 34 22; in H resp. P: Lev 23 33–44 Num 29 12–38. **13** Entsprechend dem, dass das Laubhüttenfest schon früher das Hauptfest (הֶחָג vgl. Nowack, l. c. § 99 3) gewesen war — und das ist wohl begreiflich, weil es an das Ende der gesamten Ernte fällt —, erhält es auch hier einen Vorzug vor Passah und Wochenfest, sofern es 7 Tage gefeiert werden soll. Davon ist in J und E noch nicht die Rede, während ihm P sogar noch einen achten, die עֲצֶרֶת (s. zu v. 8), hinzufügt. An den alten Namen אָסִיף klingt das בְּאָסְפְּךָ (vgl. Ex 23 16 Lev 23 39) an. Die Erklärung des hier zum ersten Male genannten Namens סֻכּוֹת s. Lev 23 40–43. **14** f. Das ganze Fest wird sozusagen in Freude aufgelöst. Die Freude beim Herbstfest war allerdings auch sonst sprichwörtlich (Jes 16 10 vgl. 30 29 Jdc 21 19–21). Vielleicht aber versteht sich ihre nachdrückliche Empfehlung besser, wenn sie sich von einem Hintergrund wie Mch 6 6 f. abhebt.

d) **16 16 f. Zusammenfassung.** **16** An sich wäre durchaus verständlich, dass der Verf. von v. 1–15 seine Vorschriften hier noch einmal zusammenfasste. Aber כָּל־זְכוּרְךָ passt ziemlich schlecht zur Nennung von Tochter und Magd und Witwe (v. 11 14). Oettlis Auskunft: „den Männern ist es geboten, den Weibern erlaubt,“ steht auf der Höhe von Dillmanns Unterscheidung zwischen „mag“ und „muss“ (zu v. 8). Darnach ist die Zusammenfassung vielleicht Einschub aus Ex 23 17 15^{b} resp. 34 23 20^{b}. Allerdings ist ursprünglich nur der Mann kultische Person in Israel. יֵרָאֶה ist wahrscheinlich dogmatische Korrektur für יִרְאֶה. רָאָה אֶת פְּנֵי wird gelegentlich von der Erlangung einer Audienz bei weltlichen Grossen gebraucht (z. B. II Sam 3 13). Zu **17**, welcher Vers natürlich von v. 16 nicht zu trennen ist, vgl. II Kor 8 12 9 7.

Die Erklärung der unbedingt mit 17 8 ff. zusammengehörigen Verse **16 18–20** ist im dortigen Zusammenhang zu suchen.

8) 16 21—17 7 Gegen fremde und gegen ungehörige Kultbräuche und gegen Götzendienst.

Zur Stellung und Bedeutung dieser Verse s. die allg. Bem. zu 12 29—13 19. Inhaltlich nehmen sie sich aus wie eine Ausführung von Ex 22 19. Zu **21** f. s. zu 12 3; die dort gegebene Erklärung der Aschere bestätigt hier sowohl תִּטַּע als כָּל־עֵץ. Der Jahwealtar, den man sich errichten wird, ist doch schwerlich ein anderer als der im Jerusalemtempel, der vom Standpunkt des Redners aus in der Zukunft liegt. Er hatte thatsächlich eine Aschere, und der entschiedene Widerspruch, in den sich infolgedessen der Gesetzgeber zur Wirklichkeit stellt, scheint gerade Josia zu ihrer Beseitigung geführt zu haben. שָׂנֵא spricht aufs Neue für den Anschluss dieser Verse an 12 31. Bisher hatte man sich durch

Umdeutung der Masseben geholfen (z. B. II Sam 18 18); fortan will man überhaupt nichts mehr von ihnen wissen. Zu **17** 1 vgl. 15 21. Das Gesetz hat kein Seitenstück in JE, vgl. dagegen in H Lev 22 17–25. Z. verbotenen Sache vgl. Mal 1 8. Dass sie in anderer Form bis auf den heutigen Tag wiederkehrt, davon weiss jeder zu sagen, der sich mit Kirchenopfer zu befassen hat! Zu תּוֹעֲבַת י׳ vgl. wieder 12 31. **2** Zu עֲבֹר בְּרִית s. zu 4 13. **3** Zum Gestirndienst, gegen den die Spitze des Verbotes geht, s. zu 4 19. אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי ist, da nach v. 2 nicht Jahwe der Sprechende ist, auffällig und als ein bei Jeremia beliebter Ausdruck vielleicht Zusatz. Zu **4** s. 13 15. בְּיִשְׂרָאֵל st. בְּקִרְבְּךָ (vgl. v. 2) ist gut, trotz der Anrede an Israel; es hebt die ganze Grösse der Schuld gebührend hervor: in Israel eine solche תּוֹעֵבָה! **5** Die Hinausführung zum Thor (wie 22 24) geschieht, sofern das Thor als Gerichtsstätte dient; die Steinigung (s. zu 13 11) wird ante portas vollzogen, um die Stadt nicht zu verunreinigen (vgl. Lev 24 14 Num 15 36 Act 7 58 Hbr 13 12). Streiche nach LXX Vulg. die fälschlich wiederholten Worte אֶת־הָאִישׁ אוֹ אֶת־הָאִשָּׁה. **6** Der humane Charakter des Dtns kommt darin zum Ausdruck, dass der Angeklagte (הַמֵּת futurisch) blos auf die Aussage von mindestens zwei Zeugen hin verurteilt werden darf (vgl. 19 15, später Num 35 30; aus der Praxis I Reg 21 10 ff.), und nichts wird unterlassen **7**, um diesen Zeugen die ganze Schwere ihrer Verantwortlichkeit zu Gemüte zu führen. v. 7^b = 13 6^b.

II. Gesetze einzelne Stände betreffend (Richter-, König-, Priester-, Prophetentum)

Cap. 16 18–20 17 8–18 22.

I) 16 18–20 17 8–13 Gesetze über das richterliche Wesen.

Die Organe des Gerichtswesens in der alten Zeit waren z. T. die Priester an den verschiedenen Kultstätten gewesen (vgl. z. B. Jes 28 7). Zu ihnen als zum Gottesurteil hatte man wenigstens in den Fällen, wo menschliche Klugheit nicht auszureichen schien, die Zuflucht genommen. Wie gestaltet sich nun aber das richterliche Wesen, wenn es in Zukunft blos Eine Kultstätte geben soll? Das ist das Problem, mit dem sich der dtn. Gesetzgeber auseinanderzusetzen hat. Es so lösen, dass blos die Priester des Centralheiligtums Israels Richter blieben, hiesse eine unmögliche Forderung aufstellen; denn Gerichte braucht es natürlich allenthalben. D regelt denn auch die Frage ganz entsprechend der Opferfrage: es soll in allen Ortschaften Richter geben, aber es sind nicht mehr die Priester, sie werden lediglich Profanbeamte, die besonders einzusetzen sind (16 18). Dies war wohl blos Verallgemeinerung z. T. schon bestehender Verhältnisse (vgl. Hos 7 7 13 10 Jes 1 26 3 2 Mch 7 3 Zph 3 3). Unklar bleibt das Verhältnis dieser Richter zu den Ältesten (21 2). Der Priesterschaft wird aber durch Einsetzung dieser profanen Gerichte die Gerichtsbarkeit keineswegs genommen, sie wird blos eingeschränkt auf das einzig noch mögliche Priestertum der Einen legitimen Kultusstätte, und sein Vorrang vor dem weltlichen Gericht wird in der Weise gewahrt, dass ihm alle schwierigen Fälle, für die eine besondere Thora nötig ist, vorbehalten bleiben. Dass dies die eigentliche Antwort des Dtns auf das oben genannte Problem ist, bestätigt 1 9–18, welche Verse zeigen sollen, wie Mose durch sein eigenes Verhalten das Gesetz sozusagen vorgebildet hat. Dort entlässt er ebenso einen Teil der Gerichtsbarkeit aus seinem Ressort, um sie weltlichen Richtern zu übertragen, nur die schwierigern Fälle an seine Kompetenz bindend. Dieser in sich klare Sinn des dtn. Gesetzes ist in seiner jetzigen Gestalt durch eine Überarbeitung verdunkelt'

durch welche für die Stätte des Centralheiligtums die ausschliessliche Gerichtsbarkeit der Priester paralysiert werden soll. Neben ihnen nämlich erscheint der „derzeitige Richter“ (v. 9 vgl. 12). Man hat die Ursprünglichkeit dieser Angabe durch einen Hinweis auf II Chr 19 8–11 verteidigen wollen, wo auf Josaphat die Einsetzung eines aus Priestern und Laien gemischten Gerichtshofes zurückgeführt wird. Aber diese späte Notiz ist viel zu unsicher, als dass sie ins Gewicht fallen könnte (vgl. Wellh. Proleg.[3] 197). Und erst recht nichts hat die Notiz des Josephus (Ant. IV 8 14, vgl. Schürer[3] II 178 f.), wonach den Lokalbehörden je 2 Leviten als ὑπηρέται zugeteilt gewesen seien, mit dem, was hier in Frage steht, zu thun. Es handelt sich in v. 9 12 einfach um Glossen, die sich als solche auch gleich verraten, so sehr schleppen die betr. Worte, zumal in v. 12 אוֹ אֶל־הַשֹּׁפֵט nach. Stärk (S. 14) meint, sie seien aus dem Geist der spätern Geschichtsbetrachtung geboren, nach der Israel in der vorköniglichen Zeit unter der Autorität der שֹׁפְטִים stand. Mir scheint richtiger, in הַשֹּׁפֵט eine verhüllende Bezeichnung für den König zu finden (vgl. Am 2 3 Mi 4 14), was übrigens Stärk (Anm. 1) selber für nicht unmöglich hält, „da es vielleicht galt, die oberste richterliche Autorität desselben gegen die Ansprüche der jerusalemischen Priester zu retten“. Thatsächlich war ja der König von jeher oberster Richter (vgl. z. B. II Sam 8 15 15 2 ff. I Reg 3 9 16 ff.). Durch dergleichen Concessionen an seine bisherige Machtbefugnis mochte man das Königtum williger machen, die Durchführung des Dtns an die Hand zu nehmen. Zu beachten ist, mit was für einer Macht nach dem ursprünglichen Entwurf das jerusalemische Priestertum umkleidet wird, indem, wer seinen richterlichen Verfügungen zuwiderhandelt, mit dem Tode bestraft wird; ihr Spruch ist eben Gottesspruch. Das ächte Pfaffentum hat, so früh es konnte, den ihm anhaftenden Zug zum Despotismus bewährt!

16 18 Zu שֹׁטְרִים s. zu 1 15; zu לִשְׁבָטֶיךָ zu 1 13, hier = *in all deinen Stämmen.* Die Ächtheit von **19** f. ist nicht unanfechtbar. Zwar die Aufforderung zu unparteiischem Gericht würde angesichts der stets wiederholten Klagen der Propheten über das Gegenteil (vgl. z. B. Jes 1 23 5 23 Mch 3 11) der Situation wohl angemessen sein; aber man erwartete, dass sie an die Richter ergehe, nicht an das Subjekt, das die Richter einsetzen soll. Zudem ist v. 19 = Ex 23 8 + Dtn 1 17. עֵינֵי חֲכָמִים ist Umschreibung und Erläuterung der פִּקְחִים Ex 23 8 (Bäntsch Bundesbuch 54). Immerhin dürfte 1 17 sein לֹא תַכִּירוּ פָּנִים von hier haben, und es könnte die Emphase des Ausdruckes v. 20a zeigen, dass der Verf. sich bemüht, für eine längstbekannte Mahnung sich Gehör zu schaffen. **17 8** *Wenn was vor's Gericht zu kommen hat, dir zu wunderbar ist* (vgl. 30 11 Gen 18 14, d. h. über deine Urteilskraft geht) — ein solcher Fall ist der „zwischen Blut und Blut“; es giebt nämlich Blutvergiessen und Blutvergiessen (vgl. Ex 21 12-14), und so kommt es darauf an, genau zu unterscheiden und darnach die Strafe zu bemessen. דִּין bezeichnet sonst die Rechtssache überhaupt, und die Übersetzung Eigentumsfrage (bei Kautzsch, auch Steuernagel) bleibt zum Mindesten fragwürdig. Die Nennung von דִּין zwischen דָּם und נֶגַע (Körperverletzung) scheint mir auffallend genug, dass ich in בֵּין־דִּין לְדִין falsche Dittographie zu בֵּין־דָּם לְדָם vermuten möchte. Auch in Bezug auf נֶגַע ist wohl zu unterscheiden (vgl. Ex 21 18 ff. 22 1 ff.). Die allgemeine Zusammenfassung der verschiedenen Rechtsfälle erfolgt erst in dem דִּבְרֵי רִיבֹת. בִּשְׁעָרֶיךָ ist hier wohl nicht: in deinen Thoren (sc. als den Gerichtsstätten, v. 5) sondern: *in deinen Ortschaften* (vgl. 16 18) im Gegensatz zu הַמָּקוֹם. **9** Zu הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם s. zu 10 8; zur Glosse: *zum derzeitigen Richter* s. die allg. Bem. וְדָרַשְׁתָּ scheint mir wegen des לְךָ hinter וְהִגִּידוּ dem gleichmachenden וְדָרְשׁוּ (LXX Sam. vgl.

auch 19 18) vorzuziehen. 10 פִּי־הַדָּבָר ist genau, was wir *Wortlaut* nennen. **10**ᵇ **11** scheint überwuchert; aber jeder Scheidungsversuch dünkt mich fruchtlos. תּוֹרָה steht noch im ältern Sinne: Weisung. **12** Auffällig ist der Sing. הַכֹּהֵן; entweder er steht kollektiv (vgl. 18 3) oder ist nachträglich an den glossatorischen Sing. הַשֹּׁפֵט angeglichen; zur Not mag man auch annehmen, er bezeichne den Vorsitzenden des priesterlichen Richterkollegiums, der das Urteil auszusprechen hat. Zu **13** vgl. 13 12. Wo ein Gesetz ist, da ist Furcht.

2) 17 14—20 Königsgesetz.

Von einem Königsrecht (מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ), das Samuel dem Volke vorgelegt und in ein Buch geschrieben habe, lesen wir I Sam 10 25. Dass es nicht war, was sich I Sam 8 11 ff. als solches giebt, ist klar, verrät sich in diesem Stück doch die ganze Abneigung des spätern Verf.s gegen das Königtum, während der historische Samuel geradezu sein intellektueller Urheber genannt werden darf. Aber auch schon aus unserm Gesetz (s. zu v. 14ᵇ) ersieht man, dass sein Verf. dem Königtum nicht eigentlich sympathisch gegenübersteht. (Vgl. Hos 8 4). Zum Mindesten zeigt er für seine politischen Aufgaben keinerlei Verständnis. Er weiss es aber unschädlich zu machen, indem er ihm eine Art geistlichen Berufes zuschreibt: Der König ist dazu da, das Gesetz zu studieren, um es in praxi auszuführen (vgl. die Rolle des נָשִׂיא bei Hes). Man hat freilich gerade die betr. beiden Verse 18 f. als spätern Zusatz ausscheiden wollen, da sie das Gesetz als bereits fertiges, schriftlich vorliegendes (vgl. 31 9), voraussetzten. Dass sie dies thun, ist keine Frage. Sie fallen aber so wenig aus dem Tenor des übrigen Gesetzes heraus, sind vielmehr so sehr nur die Kehrseite zu den vorangehenden negativen Vorschriften, dass das Gesetz als Ganzes m. E. einer spätern Zeit zuzuweisen ist (vgl. Wellh. JdTh XXII 463, Diestel JpTh V 285 f., Cornill Einl.³ ⁴ 25 f.). Darauf scheint auch die Vorschrift zu deuten, der König dürfe nicht Ausländer sein. Fängt eine solche nicht erst an verständlich zu werden, wo man Herrscher bekam, die von Fremden eingesetzt und daher Fremden gleichgeachtet wurden (vgl. zu Hes 19 5–9)? v. 16 dürfte möglicher Weise einen Seitenhieb auf ägyptenfreundliche Politik enthalten, und darum schiene mir die Ansetzung des Gesetzes zur Zeit Zedekias (vgl. Hes 17 15) mindestens ebenso berechtigt als die exilische. Die Veranlassung zu dieser Gesetzesausführung mochte I Sam 10 25 geben. Beachtenswert ist, dass der Verf. sich seine Züge vom abschreckenden Beispiele Salomos borgt. Das bestätigt, wie unsympathisch Salomo gewissen Kreisen war, wäre aber vielleicht gerade bei D schwer verständlich, welcher Salomo als Erbauer der Einen von ihm so hochgepriesenen Kultusstätte doch wohl in anderm Lichte schaute. Beachte noch den Sprachgebrauch von הַתּוֹרָה (v. 18 f.) und vgl. die allg. Bem. zu Cap. 4 S. 14.

14 Zu a s. 26 1. Schon die Art, wie v. 14ᵇ der Wunsch des Volkes nach einem König seinen Ausdruck findet, kann nicht im Zweifel lassen, wie der Verf. über das Königtum denkt (vgl. I Sam 8 5 20): כְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי; was kann von diesen גּוֹיִם, von denen man sich sonst scheiden soll, Gutes kommen? Der ursprüngliche Autor hatte den königlichen Schutz zu sehr nötig, als dass ein solcher Ton von ihm zu erwarten wäre. **15** Der König muss Jahwes Erwählter sein (vgl. z. B. I Sam 10 24 II 6 21). Daneben nimmt sich freilich v. 15ᵇ etwas sonderbar aus: Ist ein Ausländer überhaupt denkbar, wenn man den von Jahwe Erwählten einsetzt, und umgekehrt, wenn es Jahwe einmal beliebt, einen Ausländer über das Volk herrschen zu lassen, was bleibt dem Volk übrig als sich zu fügen (vgl. Jes 45 9 ff.)? Übrigens scheinen es Fremde in Israel gelegentlich zu hohen politischen Ehren gebracht zu haben (vgl. mein Buch: Stellung z. d. Fremden 39 f.). **16** Die Abneigung gegen Rosse ist

bei den Propheten allgemein (Hos 14 4 10 13 [l. בְּרִכְבְּךָ] Jes 2 7 30 16 31 1 36 9 Mch 1 13 5 9). Man sieht im Pferd das Tier einer fremden Kultur, mit deren Eindringen die Sittenverderbnis ins Land kommt, und namentlich das Vertrauen auf das Kriegsross führt zur Verkennung der einzig helfenden Macht im Kriege, die Jahwe ist. Der Seitenblick auf Salomo, der einen blühenden Pferdehandel betrieb (I Reg 5 6 10 26 28 f.), ist ganz deutlich. Was mit יָשִׁיב אֶת־הָעָם מ' gemeint ist, bleibt etwas dunkel. Bezeichnet הָעָם die israel. Kaufleute (I Reg 10 28) oder israel. Sklaven, die gegen Rosse verhandelt werden, oder handelt es sich in mehr übertragenem Sinne darum, dass Israel dadurch an ägyptische Interessen verkauft werde? Jahwes Wort, dass Israel „diesen Weg nicht wieder zurückkehren soll“ (ebenso 28 68), finden wir nirgends. Es mag einmal in JE gestanden haben; dass es uns verloren ist, ist immerhin eine interessante Thatsache. Es ist klar, dass dieser Vers aus einer andern Stimmung gegen Ägypten geschrieben ist als 23 8. **17** Wenn sich schon beim Verbot der Rosse der Gedanke an Salomo aufdrängt, so erst recht beim Verbot der vielen Weiber, die sein Herz bethörten (I Reg 11 1 ff. vgl. 16 31), und Silbers und Goldes (vgl. I Reg 10 14–25 27). Der Protest gegen Letzteres ist wieder ein Nachhall prophetischer Gedanken (vgl. Jes 2 7). Dagegen soll sich **18** f. der König vom Gesetz, das in priesterlicher Obhut an heiliger Stätte verwahrt wird (31 9 26), eine Kopie (מִשְׁנֶה) für sich anfertigen lassen und darin beständig studieren: die תּוֹרָה, einst das spontane göttliche Orakel, ist ein Lehrkodex für das ganze Leben geworden. Hier liegen die Anfänge jener Anschauung, wonach alle Offenbarung in einem Buche niedergeschrieben ist, und die Beschäftigung mit ihm das Eine ist, was Not thut (vgl. Schürer[3] II 419 f.). Die Rabbinen lassen schliesslich Gott selber im Gesetze studieren. Aber auch für die Textgeschichte des AT ist diese Stelle wichtig. Wer besonders nötig hat, das Gesetz zu studieren, und wir dürfen hinzufügen, wer daran besondere Freude hat, der lässt sich eine Kopie davon anfertigen. Zur falschen Deutung von מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה = δευτερονόμιον s. Einleit. I. **20** Dass das Gesetzesstudium namentlich darauf abzielen soll, den König vor Überhebung über seine Brüder zu bewahren, stimmt dazu, dass die „Armen“ und „Elenden“ ursprünglich selber die Gesetzestreusten waren. In praxi hat dann freilich das Gesetzesstudium, je mehr es Sache dünkelhafter Gelehrsamkeit wurde, zur grössten Selbstüberhebung dem עַם־הָאָרֶץ gegenüber geführt. Zur Verheissung langen Lebens vgl. den Ruf an den König: יְחִי הַמֶּלֶךְ.

3) 18 1–8 Priestergesetz.

Dieses Gesetz schliesst sich ohne Schwierigkeit unmittelbar an das Richtergesetz 17 8–13 an. Richter sind nämlich in höchster Instanz die כֹּהֲנִים הַלְוִיִּם (17 9). Das mag von selber den Übergang zu dem sie betreffenden Gesetze bilden. Es spricht blos von ihrem Einkommen, und das stimmt wieder dazu, dass das Dtn in erster Linie Volksgesetz ist, also das hervorkehrt, was dem Volk als Leistung den Priestern gegenüber zufällt. Die Einheitlichkeit von v. 1–8 ist stark angefochten und verschiedene Lösungsversuche sind vorgeschlagen worden, die sich einstweilen gegenseitig aufzuheben scheinen. Stärk (S. 9 f.) z. B. will v. 1–3 von v. 4 f. (+ 6–8) trennen und in beiden Abschnitten Reste eines Priesterrechtes erkennen, und zwar soll v. 4–8 ächtes dtn. Gut vorliegen, während v. 1–3 den

Übergang zu den Forderungen von P bilde. Umgekehrt sehen BENZINGER (Archäol. 461 Anm. 1) und NOWACK (II 126 Anm. 1, vgl. HOLZINGER Hexat. 294) in 18 4 eine Novelle wegen des vermeintlichen Widerspruches zu 14 22 ff. (doch s. die Auslegung). STEUERNAGEL hinwiederum weist das Gesetz mit Ausschluss von v. 5 7 und Überarbeitungsspuren in v. 1 2 6 im Ganzen Sg zu. Er scheint mir dem Richtigen z. T. am Nächsten zu kommen, so wenig ich der Möglichkeit einer abschliessenden Lösung das Wort reden will. Auch hier dürfte die einfachste am meisten Anrecht haben, sich hören zu lassen. Nun liegt der grösste Anstoss doch wohl in v. 1 f., indem v. 2 fast nur Wiederholung von v. 1 ist und hier neben לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם für כָּל־שֵׁבֶט לֵוִי kein Raum mehr ist. Diese Hauptschwierigkeit scheint sich mir zu heben bei der einfachen Annahme, in den ursprünglichen Wortlaut des Gesetzes sei störend eine im Wesentlichen aus 10 8 f. geschöpfte Glosse eingedrungen. Er dürfte gelautet haben: *Nicht sollen die levit. Priester Anteil noch Erbeigentum in Israel haben* [*Jahwes Feuerungen und was ihm zu eigen gegeben wird, sollen sie geniessen*] (s. d. Auslegung). *Und zwar ist dies das Anrecht der Priester an das Volk:* folgt v. 3, der die אִשֵּׁי יְהוָה und v. 4, der וְנַחֲלָתוֹ ausführt, dann v. 6–8. Zu dieser Bestimmung fügte jemand in freier Wiedergabe den Satz von 10 8 f. an den Rand: (v. 1) *Der ganze Stamm Levi soll* (v. 2) *kein Erbeigentum inmitten seiner Brüder haben. Jahwe der ist sein Erbeigentum; wie er ihm verheissen;* (v. 5) *denn ihn hat J. dein Gott aus all deinen Stämmen erwählt* u. s. w. (v. 5ᵇ geben LXX Sam. den Text ganz mit 10 8 übereinstimmend). Durch Einarbeitung dieser Glosse mag sich der uns vorliegende Text ergeben haben. Durch unsere Annahme gewinnen wir auch den Vorteil, dass בּוֹ (v. 5) sich auf den Stamm Levi bezieht und nicht auf לַכֹּהֵן (v. 3), was schon wegen מִכָּל־שְׁבָטֶיךָ (v. 5) höchst unwahrscheinlich ist und dazu den nichtssagenden Gedanken ergäbe, Jahwe habe die Priester dazu erwählt, dass sie ihm priesterliche Dienste thun sollten.

1 f. Zu den Ausdrücken sowie z. Sache s. zu 10 8 f. אִשֵּׁי יְהוָה (ausser hier und I Sam 2 28 blos 62 mal in P; denn Jos 13 14 ist es nach LXX zu streichen) bezeichnet, was man Jahwe im Feuer aufgehen lässt (vgl. v. 3), wogegen sich der Inhalt von וְנַחֲלָתוֹ aus v. 4 bestimmt. Diese überaus veräusserlichte Auffassung, dass Jahwe נַחֲלָה der Priester sei, sowie der Gebrauch des Wortes אִשֵּׁי macht die Ursprünglichkeit von v. 1ᵇ immerhin fraglich. **3** Zu וְזֶה וגו׳ vgl. d. Schluss der allg. Bem. zu 15 1–11; zu מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם I Sam 2 13 nach verbesserter Lesung. Von jedem Schlachtopfer (s. zu 12 6) hat der Opfernde dem Priester (beachte das kollektivische לַכֹּהֵן) Bug (vgl. Num 6 19), Kinnbacken und Magen zu geben (וְנָתַן sc. הַזֹּבֵחַ). Letzterer (nach LXX JOSEPHUS, PHILO „der vierte Magen“) galt z. B. in Athen als Delikatesse. Kopf und Magen erhält heute noch in Arabien der Schlächter als Lohn (R. SMITH d. AT 363 Anm.). Hier also erscheint, im Gegensatz zur ältern Praxis (vgl. I Sam 2 13–16), die Abgabe an den Priester genau geregelt, aber noch wesentlich anders als in P (vgl. Ex 29 27 Lev 7 31–34 10 14 Num 6 20 18 18). **4** Die Erstlinge erhalten die Priester auch nach Hes (s. zu 44 30 und vgl. Num 18 12); eigentlich gehörten sie (als נַחֲלָה) Gott selber, vgl. in JE: Ex 23 19 34 26 und s. 26 2 ff. Speciell von den Erstlingen der Schur ist aber nur hier die Rede. Gegen die Ursprünglichkeit dieses Verses kann 14 22 ff. blos ins Feld geführt werden, wenn man רֵאשִׁית mit מַעֲשֵׂר identifiziert. Dazu ist man aber m. E. nicht berechtigt (s. zu 26 1–11). Zu **5** s. zu 10 8. **6—8** regelt die überaus wichtige Frage, wie die abzufinden seien, die bisher an den ländlichen Kultstätten Priester waren. Es wird diesen „Leviten“ einfach Gleichberechtigung mit ihren Brüdern הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי יְהוָה, d. h. der jerusalemischen Priesterschaft eingeräumt, wenn sie sich dazu verstehen wollen, nach Jerusalem zu

kommen: *Wenn der Levit aus einer deiner Ortschaften kommen will . . ., so mag er nach Herzenslust kommen.* גּוּר wird von ihm ausgesagt, sofern er am Ort seines Aufenthaltes weder Grund noch Boden besitzt (Jdc 17 7 19 1 u. m. cit. Buch S. 2. 157 f.). Von den Levitenstädten des P hat unser Verf. noch keine Ahnung. Zu חֵלֶק כְּחֵלֶק vgl. I Sam 30 24. Nur nach einer Seite hin scheint die Gleichberechtigung eingeschränkt zu werden, לְבַד וגו'; leider aber sind die betr. Worte verderbt und völlig unverständlich, und alle vorgeschlagene Hilfe ist unbefriedigend. Steuernagel z. B.: „ausgenommen die, welche Götzenpriester und Totenbeschwörer waren“ (מִכְּמָרִים עַל־הָאבוֹת); dem ist schon ungünstig, dass einmal der Artikel stände, das andere Mal nicht. — Zur Ausführung bezw. Nichtausführung dieser Vorschrift s. II Reg 23 9 I Sam 2 36.

Steuernagels Ausscheidung von v. 7, weil es wenig wahrscheinlich sei, dass der König in diesem Einen Punkt das Gesetz nicht zur Geltung gebracht haben sollte, kommt nicht gegen die Schwierigkeit auf, die durch seine Annahme geschaffen wird: „Leviten werden ihn eingefügt haben, und die spätern Priester werden sich mit ihm abgefunden haben“. Dazu waren die Priester je länger je mehr auf ihre superiore Stellung den Leviten gegenüber viel zu eifersüchtig.

4) 18 9–22 Gesetz betr. Prophetentum im Gegensatz zur falschen Mantik und Zauberei.

Die Ursprünglichkeit dieses Stückes ist bald in grösserm, bald in kleinerm Umfang angefochten worden. Valeton z. B. (V 302 VI 161) erklärt v. 17–22, Cornill (Einleit.[3 4] 26) v. 14–22 für spätere Einfügung. Stärk (7 f.) will v. 9[b] [10]–13 dem Zusammenhang 12 29–31 13 2–18 16 21—17 1 23 18 f. zuweisen, wogegen v. 14 die Brücke zu dem folgenden Anhang bilde, der seinerseits vielleicht erst durch 13 2–6 hervorgerufen worden sei. Steuernagel dagegen lässt ein ursprünglich selbständiges Gesetz v. 10–12[a] (Pl) erst durch D[r] unter Hinzufügung von v. 9 12[b] zur Einleitung zu v. 13–22 gemacht sein, welche Verse (13–22) D[r] selber geschrieben habe mit Benutzung von Pl und vielleicht eines ursprünglich selbständigen Prophetengesetzes. Die vorgebrachten Gründe scheinen mir nicht zwingend, sobald man sich nicht weigert, D den Gedanken zuzutrauen, dass im Prophetentum dem Volke das von Gott eingesetzte Gegenstück zur falschen Magie und Mantik gegeben sei. Räumt man einmal die Möglichkeit dieses allerdings sehr bemerkenswerten Gedankens ein, so bilden v. 9–22 ein in sich zusammenhangendes Stück, gegen dessen Ableitung von D m. E. nichts spricht. Die Verwandtschaft von v. 9–14 mit dem Gedankenkreis 12 29 ff. erregt keinerlei Bedenken, da wir 12 29 ff. D glaubten zusprechen zu dürfen. v. 16 f. müssen von 5 20 ff. nicht abhängig sein; Steuernagel meint, v. 16 ff. könnten wegen ihrer Abweichungen nicht vom selben Verf. wie 5 20 ff. stammen; wohl, aber bei den vorhandenen Abweichungen kann 5 20 ff. ebensogut mit Bezugnahme auf unsere Stelle geschrieben sein als umgekehrt. Dass in v. 20 ff. „Verhältnisse durchzublicken scheinen, wie sie aus Jeremia bekannt sind“, ist ein sonderbarer Einwand Stärks. Stehen denn Jer und D zeitlich so weit auseinander?

10 Allerdings, wenn hier der Accent darauf fiele, dass das Kinderopfer (s. zu 12 31; הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ vielleicht nach vorausgegangener Schlachtung vgl. Nowack Arch. II 305 Anm. 3) im Gegensatz zum Gott wohlgefälligen stehe, dann hätte dieses Verbot (vgl. Lev 18 21 20 2–5) mit dem Prophetengesetz nichts zu schaffen. Aber nichts hindert anzunehmen, dass es hier in einem Zusammenhang mit irgend einem mantischen Brauche (einem Orakel? Ewald) stehe (vgl. II Chr 33 6). Driver denkt an eine Art Gottesurteil. Verboten werden ferner acht Arten der Mantik, das ausführlichste Verzeichnis der betr. Be-

zeichnungen, das wir bezitzen (vgl. W. R. Smith im Journ. of Philology XIII 273 ff. XIV 113 ff.): 1) קֶסֶם, die allgemeinste Bezeichnung, scheint auf das Orakel mit den Pfeilen zu gehen, die, ein jeder mit einer möglichen Antwort beschrieben, vor dem Gottesbilde geschüttelt werden (vgl. Hes 21 26). 2) מְעוֹנֵן ist unsicherer Etymologie, ob den Murmler bezeichnend (arab. *ghanna*, näseln) oder den, der aus den Wolken (עָנָן) die Zukunft bestimmt? 3) מְנַחֵשׁ ist möglicher Weise ursprünglich der Schlangenbeschwörer (נָחָשׁ). 4) מְכַשֵּׁף vielleicht der, der Zaubertränke braut (arab. *kasafa* = schneiden [der Kräuter?]) vgl. כְּשָׁפִים (Mch 5 11) LXX: φάρμακα. 5) חֹבֵר חָבֶר, viell. der, der magische Knoten bindet. 6) 7) שֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי. Es handelt sich um Totenbeschwörung (vgl. I Sam 28). Worin aber אוֹב von יד׳ verschieden ist, ist nicht ersichtlich, da uns die Etymologie, wenigstens für אוֹב (Stade atl. Vorstellgn v. Zustand nach d. Tode 14: Revenants (?)) im Stiche lässt. יִדְּעֹנִי scheint den „Wissenden“, den Geist überhaupt, zu bezeichnen. Vgl. noch v. Hoonacker Exposit. Times 1898 157—160. Was endlich für ein Unterschied zwischen 6) 7) und 8) דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים (LXX Sam. übrigens ohne ו) besteht, ist ebenso undeutlich. Handelt es sich um solche, die zum Zweck der Inkubation in Gräbern übernachten (vgl. Jes 65 4)? Dieses Verbot aller Mantik ist der Niederschlag prophetischen Protestes dagegen; vgl. Jes 2 6 8 19 Mch 3 6 f. 5 11 [Jer 27 9 29 8]. Entsprechende Vorschriften sind in JE: Ex 22 17; in H: Lev 19 26 31 20 6 27. **12** Zu תּוֹעֵבָה (in a die Person, in b die Sache bezeichnend) s. zu 12 31. **13** All diese Bräuche bedeuten einen Abzug von dem, dass man Jahwe ganz ergeben sein soll. Dazu bringt **14** wieder einmal besonders deutlich den Gegensatz zwischen Israel und den Heiden zum Ausdruck. Zu אַתָּה לְךָ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 143 b c. נָתַן zugeben = verstatten, vgl. z. B. Est 8 11. Dieser falschen Mantik nun wird **15** die wahre Prophetie gegenübergestellt. נָבִיא ist ungefähr soviel als: *je einen Propheten.* Dass es sich nicht um überhaupt nur einen handelt — das wäre die messianische Auffassung (vgl. Joh 6 14 7 40 Act 3 22 7 37) —, lehren des Bestimmtesten die folgenden Verse, die von vielen Propheten (darunter sogar falschen!) sprechen, entsprechend dem Bedürfnis des Volkes nach einem fortdauernden Ersatz für die heidnische Mantik und einem ständigen Offenbarungsmedium. מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ (LXX Sam.: מִקֶּרֶב אַחֶיךָ) entgegen Num 22 5 f. Was unter נָבִיא zu verstehen ist, zeigt **16** ff., die Ausführung des כָּמֹנִי (v. 15). Er ist die Mittelsperson zwischen Gott und Volk, welche die Fähigkeit besitzt, zu „hören“ und zu „sehen“ im Gegensatz zum Volk, welches das nicht kann (vgl. zu 4 12), welches in religiösen Dingen „Laie“ ist. (Z. Sache vgl. 5 20–28). Er hat dem Volke das Vernommene einfach mitzuteilen. Gott legt ihm selber seine Worte in den Mund (vgl. Jer 1 9 5 14 Num 22 38); somit ist er sein Dolmetscher, „Gottes Mund“ (vgl. Ex 4 15 f. 7 1). Materiell wird freilich der Begriff der Prophetie in etwas eingeschränkt, wie das (vielleicht freilich blos nachträgliche) אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן (v. 15) zeigt: Man soll „auf den Propheten hören“ als auf einen, der Gehorsam verlangt; er ist nämlich schon Verkünder dessen, was man thun und lassen soll, er ist auf dem Wege Lehrer und Gesetzgeber zu werden. Das erklärt, wie D das vorgefundene Prophetenwort verwendet hat. Sofern der נָבִיא aber das von Gott ihm in den Mund gelegte Wort redet, ist sein Wort so gut

wie Gottes Wort, und es folgt für den, der darauf nicht hört **19**, unerbittliche Strafe. Wie aber, wenn der Prophet ein falscher ist, d. h. nur angeblich in Jahwes Namen oder offen in fremder Götter Namen redend? Die Strafe ist nach 13 2 ff. selbstverständlich. Aber **21** woran erkennt man den falschen Jahwepropheten? Die Ausdrücke erinnern an 7 17 (D). Charakteristischer Weise bindet die Antwort **22** die ächte Jahweprophetie an ein äusseres Kriterium, an das Eintreffen der Weissagung. Das ist ein Beispiel, wie das Gesetz die lebendige Religion, die unendlich viel Widerstrebendes in sich zu fassen vermag, weil sie so reich ist als das Leben selber, in ihrer Lebensmannigfaltigkeit beschränkt und in ihrer freien Entwickelung eindämmt (vgl. dagg. Jer 18 7–10). Ein Widerspruch zu 13 3 (s. z. St.) braucht nicht vorzuliegen, sofern hier nur die Rede ist von Propheten, die den Anspruch erheben, בְּשֵׁם יְהוָֹה aufzutreten. In anderer Götter Namen mag ein Prophet Zeichen thun können; Jahwe hindert es nicht; seinen eigenen Namen aber lässt er nicht missbrauchen. Die betr. Fälle scheinen aktuell gewesen zu sein, vgl. Jer 14 14 f. 23 9–40 27 9 f. 14–16 28 15–17 29 8 f. 21–32. *Du sollst dich vor ihm nicht fürchten*, d.h. ohne Bedenken die geforderte Strafe (v. 20) über ihn verhängen.

III. Vermischte Gesetze, namentlich das Kriminal-, Kriegs-, Familien- und Eherecht betreffend

Cap. 19 1—25 19.

Ich sehe innerhalb dieses Stückes kein befriedigendes Teilungsprinzip. Hinter 21 9 einen Einschnitt zu machen, ist natürlich nicht unmöglich, sofern mit 21 10 Ehegesetze beginnen. Aber 21 10 ff., von der Kriegsgefangenen handelnd, schliesst sich doch wieder zu eng an das Kriegsgesetz an. Ferner folgt 23 10–15 wieder ein rein nur das Kriegsgesetz betreffendes Gesetz. Je weniger es so gelingen will, in diesen Gesetzen eine regelrechte Ordnung zu entdecken, um so schwieriger wird die Frage nach ihrer Urheberschaft. Und dies umsomehr, als diese Capitel nicht blos inhaltlich, sondern auch z. T. formal von den vorangehenden abweichen. Man pflegt darauf hinzuweisen, dass uns hier ganz neue Begriffe (die זְקֵנִים, בֵּית יְהוָֹה, קְהַל י׳ u. a.) begegnen. Steuernagels Scheidungsversuch kann ich mir nicht aneignen. Mehr als irgendwo scheint mir hier geboten, dass man sich mit einem Ignoramus bescheide. Nur das wird man sagen dürfen, dass D hier mehr denn je als Sammler schon vorhandener Gebote auftritt (vgl. z. B. 20 7 mit 24 5), dass auch mehr als irgendwo hier an Überarbeitung zu denken ist.

1) 19 1—13 Gesetz betr. Asylstädte.

Dieses Gesetz liegt in der Konsequenz des Grundgesetzes; denn früher waren die Altäre überhaupt Asyle gewesen (vgl. I Reg 1 50 2 28 ff.; Ex 21 13 f. ist wahrscheinlich nicht ursprünglich, vgl. Stärk 38). Nun sie aufgehoben sind, wohin soll der Mörder fliehen? In der Mehrzahl der Fälle wäre der Weg zum Centralheiligtum zu weit (vgl. v. 6). Auffällig ist blos, dass das Gesetz 3 + 3 Asylstädte in Aussicht nimmt, nicht gleich 6. Hengstenbergs Auskunft, es handle sich in v. 8 um die gleichen Städte wie v. 2 7, war doch gar zu naiv. Da 4 41–43 von einer Aussonderung dreier Asylstädte im Ostjordanlande die Rede ist, zumal z. T. in den Ausdrücken von Cap. 19, wird man von vornherein einen bestimmten Zusammenhang anzunehmen geneigt sein. Steuernagel meint, 4 41–43 sei eingeschoben, um den Widerspruch zwischen Num 35 13 Jos 20 und Dtn 19 zu heben. Mit dieser Annahme ist zur Lösung der Hauptschwierigkeit unseres Capitels (3 + 3 Städte) nichts gewonnen; zu-

dem hätte der betr. Harmonisator einen neuen Widerspruch geschaffen, indem nach Jos 20 erst Josua diese Städte ausscheidet. Einfacher scheint mir die Annahme, 19 8, vielleicht v. 8–10 seien Zusatz (vgl. Valeton V 308 f., Stade Gesch. Isr. I 664 Anm. 3). Ich würde mir denken: Ursprünglich war von blos drei Städten die Rede. Ein Späterer lässt auch in diesem Punkt (vgl. die allg. Bem. zu 1 6—3 29) Mose das Gesetz vorbildlich erfüllen (4 41–43). Da die von ihm ausgesonderten Städte im Ostjordanland liegen, also nicht die v. 2 geforderten sein können, sieht sich ein noch Späterer zu einer Klausel veranlasst, wodurch die Möglichkeit, die Zahl der Asylstädte auf sechs zu erhöhen, als ursprünglich in Gottes Absicht gelegen erwiesen wird. Auf Grund dieser Klausel bestimmt P: es soll von vornherein sechs Asylstädte geben, von denen drei im Ostjordanlande liegen, drei im Westjordanlande. Gegen unsere Datierung von v. 8 f. darf nicht eingewandt werden, dass diese Verse den Sprachgebrauch D's zeigen; es ist nur natürlich, dass der Verf. der Klausel sich auf's Engste dem Sprachgebrauch des ursprünglichen Gesetzes anschliesst.

3 *Du sollst dir den Weg in Stand setzen,* sc. damit die Asylstädte leichter zu erreichen sind. Aber die guten Wege kommen auch dem Verfolger zu Gute, bemerkt dazu mit Recht Steuernagel. Es tritt hinzu, dass die Worte den guten Zusammenhang v. 2 $3^{a\beta}$ übel stören. Ich entschliesse mich ungern zu Steuernagels Übersetzung, die allerdings die Bedenken aus dem Wege schaffte: miss dir die Entfernung ab. Ich halte die Worte eher für eine Glosse. Dass das Land blos in drei Teile geteilt zu werden braucht, zeigt wie klein zur Entstehungszeit des Gesetzes das in Betracht kommende Gebiet war (vgl. dagg. z. B. I Reg 4 7–19). **4** *Und so verhält es sich* (vgl. 15 2) *mit dem Mörder, der dahin fliehen darf, um am Leben zu bleiben.* Folgt die Ausführung: *Wenn einer seinen Nächsten unabsichtlich schlägt, indem er sonst keinen Hass gegen ihn hatte ..... der soll* etc. 5^{b} (das entsprechende Gegenteil v. 11). Zwischen hinein wird in gleichordnender Konstruktion v. 5^{a} ein konkreter Fall zur Erläuterung statuiert (וַאֲשֶׁר wer z. B.). Man sieht dabei so recht, wie das Gesetz aus den thatsächlichen Verhältnissen des täglichen Lebens herauswächst. **6** Zu beachten ist, wie die Blutrache als etwas durchaus noch zu Recht Bestehendes vorausgesetzt wird. Sie wird auch keineswegs aufgehoben (v. 12), sondern nur dahin eingeschränkt, dass ihr niemand unverdient verfallen soll. כִּי יֵחַם לְבָבוֹ (vgl. Ps 39 4), ein für die hebr. Psychologie charakteristischer Ausdruck für die Gemütserregung, in der man „kühler" Überlegung unfähig ist. Zu יֵחַם vgl. Stade Gr. § 490 a. *Weil der Weg zu weit ist,* sc. zum Altar des Centralheiligtums. מִשְׁפַּט־מָוֶת ist Bezeichnung dessen, worauf rechtlich der Tod gesetzt ist (vgl. 21 22 22 26). Zu **8** f. s. die allg. Bem. Zu אִם יַרְחִיב 12 20. **10** Infolge der Solidarität des Bluträchers mit seinen Volksgenossen trifft diese alle die Schuld des durch ihn unschuldig vergossenen Blutes. **11—13** bringen das Gegenstück zu v. 4 f. Dem, der absichtlichen Mord begeht, soll auch die Zufluchtsstätte keinen Schutz bieten (vgl. Ex 21 14). Zu beachten ist: 1) dass die Auslieferung des Mörders eine Obliegenheit der זִקְנֵי־הָעִיר ist. 2) dass die eigentliche Bestrafung des Mörders dem Bluträcher überlassen bleibt. Es zeigt sich in dieser Prozedur ein Kompromiss zwischen dem Recht, das jedem persönlich eignet (Blutrache), und dem Gericht als öffentlicher Anliegenheit. Jene Stadtältesten werden im Dtn noch genannt 21 2–4 6 19 f. 22 15–18 25 7–9 (vgl. Seesemann die Ältesten im AT 23—27), mit richterlichen Funktionen betraut, ohne dass es möglich wäre, über ihr Verhältnis zu den שֹׁפְטִים 16 18 ins

Klare zu kommen. Zu הָאֵל (v. 11) s. 4 42. 13 So lange das Blut offen daliegt, schreit es nach Rache (vgl. zu Hes 21 37); umgekehrt, so lange es ungerochen bleibt, ist es vorhanden: *du sollst das unschuldig vergossene Blut austilgen* ist also so viel als: du sollst am Mörder die Blutrache vollziehen lassen.

2) 19 14 Gegen Grenzverrückung.

Diese dem Dtn eigentümliche Vorschrift erklärt sich schon aus dem Konservatismus eines rechten Bauernstaates. Entsprechende Gesetze kehren bei andern Völkern, z. B. Griechen (Plato Legg. VIII 842 E) und Römern (Dion. Hal. II 74, Plutarch Numa 16) wieder. Bei jenen wacht der Ζεὺς ὅριος über die Grenzen, diese feiern jährlich ihre „terminalia" (vgl. Driver). Im speciellen Falle aber dürfte unser Gesetz aus dem Protest der Propheten gegen diesbezügliche Missbräuche herausgewachsen sein (Jes 5 8 Hos 5 10, vgl. Prv 22 28 23 10 Hi 24 2). Unser Gesetzgeber vergisst hier freilich den Standpunkt, den er sonst einnimmt; von den Vorfahren (רִאשֹׁנִים), die die Grenzen abgesteckt haben, könnte ein Mose nicht sprechen. Die Stellung des Gebotes, die schon Graf (geschichtl. Bücher 25) und Valeton (V 310) nicht für ursprünglich hielten, glaubt Steuernagel so motivieren zu können, dass es vielleicht nach dem Stichwort גְּבוּל zu v. 3a an den Rand geschrieben war und von Dr bei der Zusammenarbeitung hinter das Gesetz über die Asylstädte gestellt wurde. Ob aber nicht schon im ersten Entwurfe z. T. die Anordnung nach Stichworten gewählt war, um das Gesetz leichter behältlich zu machen?

3) 19 15—21 Zeugengesetz.

Sein Inhalt fasst sich in die beiden Sätze zusammen: 1) Um einen Ausspruch rechtskräftig zu machen, bedarf es mindestens zweier Zeugen. 2) den falschen Zeugen soll die Strafe treffen, die er auf den fälschlich Beschuldigten zu bringen gedachte. Zu **15** vgl. 17 6 Num 35 30, nur dass es sich an diesen Stellen lediglich um eine Todesschuld handelt. Das im Lucian-text fehlende בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא ist vielleicht blos Variante zum Vorigen. **16** סָרָה scheint hier (anders als 13 6) nicht in ausschliesslich religiösem Sinne gebraucht zu sein (vgl. Jes 59 13). **17** Die Existenz eines aus Priestern und [weltlichen] Richtern gemischten Gerichtes ist sehr fraglich (vgl. die allg. Bem. zu 16 18–20 17 8–13). Sind dann aber הַשֹּׁפְטִים oder הַכֹּהֲנִים als Nachtrag zu beurteilen? **18** legt ganz entschieden Letzteres näher; dann aber ist auch לִפְנֵי יְהוָה zu streichen (umgekehrt Cornill [Einleit.3 4 26]), und das macht weniger Schwierigkeit, weil das doppelte לִפְנֵי störend ist. Die שֹׁפְטִים sind die 16 18 genannten; der Glossator hielt den Fall aber offenbar für einen schwerer zu entscheidenden und verwies ihn daher vor die höhere gerichtliche Instanz (vgl. 17 8 ff.). Zu **20** vgl. 13 12. **21** Dass man ohne Skrupel Gleiches mit Gleichem vergelten soll, wird zum Schluss passend durch den altisraelitischen Grundsatz des jus talionis begründet. Zu s. Erklärung s. zu Ex 21 23 ff. u. vgl. noch Lev 24 18 20.

4) 20 1—20 Kriegsgesetz.

Es ist ein dem Dtn eigentümliches Gesetz, aus dem der ganze humane Geist D's spricht (vgl. zu v. 5–9), ein Protest zugleich gegen masslos grausame Kriegsführung und Behandlung der Besiegten (vgl. Am 1 3 Hos 14 1 II Sam 8 2 12 31). Warum dieses Gesetz hier steht, wo es Verwandtes (19 21 1–9) auseinanderreisst, statt vor 21 10 ff., das eng mit

ihm zusammengehört, weiss ich nicht. Meinte ein Redaktor, der חָלָל (21 1) sei ein im Kriege Erschlagener? Auszuscheiden sind m. E. v. 2–4.

a) **20 1–9 Vorbereitung des Heeres.** **1** L. וְעַם (LXX Sam.). Wunderschön tritt in diesem Verse (vgl. 7 17 f.) der Glaube hervor: Andere Völker mögen Israel äusserlich und namentlich in der Kriegskunst über sein — Rosse und Wagen waren thatsächlich sein Schrecken Jos 17 16 Jdc 1 19 4 3 —; in Einem Punkte fühlt es sich stark: Jahwe ist mit ihm. Es ist der Glaube, der zu leicht übernommen, König Josia in die Vernichtungsschlacht nach Megiddo trieb. **2–4** bringen den Inhalt von v. 1 noch einmal in Form eines vom Priester (הַכֹּהֵן, der es eben zu thun hat) an das Volk zu richtenden Zuspruches.

Das Bedenken gegen die Ursprünglichkeit einer derartigen Wiederholung wird bestätigt durch den Wechsel des Numerus. Charakteristisch ist וְנִגַּשׁ, eigentlich: „er dränge sich vor", nur ja der Priester voran! An sich ist natürlich sein Vorhandensein im Heere nichts Auffälliges, ist doch der Krieg etwas Heiliges. Er hat das Orakel zu befragen, Opfer zu bringen u. dgl. Aber wo bleibt hier der König, der sonst Anführer im Kriege ist? Weist das Stillschweigen über ihn in die königslose Zeit? Beachte, dass auch das Mittel, das zum Kampfe anfeuert, der geistliche Zuspruch ist (vgl. I Chr 20 14–17). Es ist von dieser Auffassung blos noch ein Schritt zur Geschichtserzählung, welche Schlachten entschieden werden lässt durch Gebete (I Sam 7).

5–9 folgen eine Anzahl überaus humaner, dem Geiste D's wohl entsprechender Bestimmungen zu Gunsten solcher, deren persönliche Unternehmungen durch die Heeresfolge in störender Weise durchkreuzt würden. Dass hier die Redeform verlassen und von Israel in der dritten Person (הָעָם) gesprochen werde (Steuernagel), kann man nicht sagen; denn עַם bezeichnet speciell das Kriegsvolk (vgl. v. 1). Dass in praxi Bestimmungen wie die vorliegenden in ihrem unpraktischen Idealismus (vgl. Wellh. JdTh XXII 463 f., Stade Gesch. Isr. I 657) kaum durchführbar sind (doch vgl. I Mak 3 55 ff.), stört D nicht. Wenn übrigens bei irgend einem Volke, so waren sie es noch am Meisten bei den Juden, die sich gelegentlich lieber am Sabbat abschlachten liessen, als zu den Waffen der Verteidigung zu greifen. Indessen ist nicht uninteressant, im besondern Falle aus Manus Gesetzbuch die ähnlich humanen Vorschriften über Kriegsführung zu vergleichen (Harper 246).

Vom Kriegsdienst soll frei sein: α) **5** wer ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht hat. Von der Hausweihe hören wir blos hier (doch vgl. I Reg 8 63); möglich dass man erst durch sie in erblichen Besitz eintrat, in welchem Falle das Gesetz einer Besitzverschiebung vorbauen will. Es wäre nicht unmöglich v. 2ª als Anfang zu v. 5 in Anspruch zu nehmen. Zu הַשֹּׁטְרִים (hier vielleicht die, welche die Listen führten) s. zu 1 15. β) **6** wer einen Weinberg gepflanzt und von seinen Früchten noch nicht den Genuss hatte (חִלֵּל eig. profan machen). Ehe der Mensch zu seinem (profanen) Gebrauche die Früchte geniessen durfte, waren sie ein Jahr lang Jahwe geweiht, und auch dies geschah, wenn damals schon die Lev 19 23–25 kodificierte Praxis galt, erst im vierten Jahre der Anpflanzung. γ) **7** wer verlobt und noch nicht verheiratet ist. Die Vorschrift hat denselben Grund wie das Levirat: das Geschlecht des Betreffenden soll nicht abgebrochen werden. Noch etwas weiter geht 24 5. δ) **8** überhaupt jeder Furchtsame, damit seine Angst die Übrigen nicht anstecke und entmutige (punkt. יִמַּס, Sam. LXX 1 28). Man denkt natürlich an Jdc 7 3, welche Stelle wohl unser Gesetz voraussetzt (vgl. Budde z. St.). Jetzt erst kann man an die Einteilung des Heeres gehen,

daher auch erst jetzt **9** die Heerobersten (s. zu 1 15) eingesetzt werden können. Subjekt zu וּפָקְדוּ ist *man* (הַפְּקֻדִים).

b) 20 10–20 Über das Vorgehen bei der Belagerung einer feindlichen Stadt. Auch hier tritt wieder der humane Zug hervor. Zuerst soll **10** die Stadt zum Frieden eingeladen werden. Geht sie darauf ein, **11**, so fliesst kein Blut, ihre Bewohner werden blos frohnpflichtig. Der Frohndienst besteht schwerlich in persönlicher Sklaverei; es wird sich um Arbeiten handeln wie Jes 60 10 Jos 9 27; vgl. Jos 16 10 I Reg 9 21. **13** f. Der חֵרֶם, denn darum handelt es sich hier, ist insofern ermässigt (vgl. dagg. 13 16 f.), als blos die Männer getötet werden sollen. Das Motiv ist freilich gerade hier weniger die Humanität als der Eigennutz (vgl. I Sam 15). Aber der Bann in der strengern Form bleibt, **16** f., wo es sich um die nächstliegenden, d. h. kanaanitischen Städte handelt. Damit verharrt D nur bei seinem Princip, sich auf kein Kompromiss einzulassen, wo es das Verhalten zu den Landeseinwohnern gilt (vgl. zu 7 2 13 16). Daher kann ich Cornill (Einleit.[3] [4] 26) nicht beipflichten, wenn er von v. 15–18 durchaus den Eindruck eines Nachtrages zu v. 10–14 erhält. Ob unter נְשָׁמָה das Vieh mit einzubegreifen ist (vgl. Gen 7 22), ist immerhin fraglich. St. sieben Völker wie 7 1 (s. z. St.) sind hier im MT blos sechs genannt, doch Sam. LXX + הַגִּרְגָּשִׁי. כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ sc. 7 1 f. 25 f. vgl. Ex 23 31–33. **19** f. Die Milde des Gesetzgebers kommt selbst den Bäumen zu Gute (vgl. dagg. die auch bei andern Völkern spec. Arabern wiederkehrende Praxis II Reg 3 19 25). Allerdings spielt bei der Scheidung in Obstbäume und Bäume, von denen man keine Nahrung gewinnt, wieder ein utilitaristisches Motiv hinein. אֶל (v. 19) = עַל. St. הָאָדָם l. הֶאָדָם *sind Menschen die Bäume, dass sie vor dir in Belagerungszustand kommen müssten?* nur gegen jene geht der Krieg. Wie v. 20 zeigt, pflegte der Belagerungswall (מָצוֹר vgl. Mch 4 14 Hes 4 2) aus Holz gebaut zu werden. Zu עַד רִדְתָּהּ, *bis zu ihrem Falle* vgl. 28 52 Jes 32 19.

5) 21 1–9 Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes.

Ein dem Dtn eigentümliches Gesetz. Die handelnden Personen sind überall die Ältesten. Nur werden einerseits v. 2 die Richter (Sam.: שֹׁטְרֶיךָ) mitgenannt, ohne dass einzusehen ist, welche besondere Funktion ihnen eignet resp. worin sie von den Ältesten unterschieden sind. Fast möchte ich vermuten, da D sonst blos von Stadtältesten spricht, זְקֵנֶיךָ sei aus v. 3 hineinglossiert (?). Andererseits tauchen v. 5 plötzlich die Priester auf; aber sie kommen so sehr post festum, nachdem dem Tier schon das Genick gebrochen ist (vgl. auch וְנִגְּשׁוּ wie 20 2), dass man kaum zweifeln kann, sie seien erst nachgetragen von einem, der in der Ceremonie ein richtiges Opfer sah und sich, von gut dtnschem Standpunkte aus, ein solches ohne Priester nicht denken konnte (vgl. etwas Ähnliches I Sam 6 15 I Reg 8 4), wie er denn auch ausdrücklich sagt: *sie nämlich hat Jahwe sich zum Dienst erwählt* (vgl. 10 8 18 5). Ein Hinweis auf Josephus Ant. IV 8 14 (vgl. Schürer[3] II 178 f.) taugt hier so wenig als zu 17 9 (s. die allg. Bem. S. 54); und dass sie „als Vertreter des Rechtes und Brauches" dabei seien (Schmoller StK 1891 216), thut es auch nicht. Um ein Opfer handelt es sich allerdings ursprünglich in unserm Falle; aber offenbar gilt es — denn wir haben es hier mit einem Überbleibsel aus der alten polydämonistischen Zeit zu thun — ursprünglich dem Geist des Toten selber. Er soll dadurch beschwichtigt werden, damit er nicht unbefriedigt und zürnend allerhand Unheil anrichte. Unter Davids Regierung bricht einmal eine Hungersnot in Israel aus, weil den Seelen erschlagener Gibeoniten durch die Blutrache am Geschlecht ihrer Mörder nicht Genüge geschehen ist. Im vor-

liegenden Falle ist der Mörder und sein Geschlecht nicht aufzutreiben. Es tritt als Ersatz das Blut des Opfertieres ein, das aus der Mitte der dem Ermordeten zunächst wohnenden Territorialgenossenschaft darzubringen ist. Dass dieser das Opfer zufällt, ist charakteristisch. Es zeigt, wie der Geist lokal beschränkt ist; er geht bis auf einige Entfernung um den Körper, zu dem er gehört hat, herum. Der ersten Stadt, die er antrifft, fügt er sein Leid zu, so lange sein Zorn durch das betr. Opfer nicht beschwichtigt ist. Freilich hat der Gesetzgeber die beschriebene Ceremonie nicht mehr als eigentliches Opfer aufgefasst; sonst hätte er sie schwerlich ausserhalb Jerusalems belassen. Dass aber das betr. Thal ursprünglich als Kultstätte gemeint ist, zeigt schon v. 4 (s. die Auslegung). Wenn er aber die Ceremonie beibehielt, so schob er ihr offenbar einen andern blos symbolischen Sinn unter; man lehnte durch sie sinnbildlich jede Teilnahme am Verbrechen ab. Man vergleiche, dass, wenn in Arabien ein Erschlagener gefunden wurde, die Ortsbevölkerung ihre Unschuld zu beschwören hatte (W. R. Smith Kinship 263).

1 נֹפֵל in perfektischem Sinn wie Jdc 3 25 4 22. **3** Zu הַקְּרֹבָה intensiv-superlativ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 133 g; zu den Stadtältesten s. zu 19 12. Dass mit der jungen Kuh noch nicht gearbeitet worden ist (vgl. 15 19) und sie (l. mit LXX Sam. וַאֲשֶׁר) noch nicht am Joche gezogen hat (vgl. Num 19 2), weist darauf hin, dass das Tier einem kultischen Zwecke zu dienen hat. **4** Auch der Ort, wo die Ceremonie vor sich gehen soll, ist Kultusort; denn Bäche mit nie versiegendem Wasser waren beliebte Kultstätten (vgl. Baudissin Studien II 148—184). Dass dort kein Landbau getrieben (עֻבַּד wie Gen 2 5 Jer 27 11) und nicht gesät wird, bestätigt die kultische Bestimmung des Ortes, der eben aller profanen Benützung enthoben, für das Numen reserviert bleibt. Man denkt wohl mit Recht daran, dass der Bach das Blut des Tieres mit sich fortschwemmt und nichts davon offen liegen bleibt (s. zu 19 13 und vgl. I Reg 18 40 u. Wellh. Isr. Gesch.[3] 89 Anm. 2). Zu עָרְפוּ möchte ich vergleichen, dass im griechischen Kultus bei Opfern für chthonische Gottheiten und bei Sühnopfern der Kopf des Opfertieres zur Erde gebeugt und dann der Hals abgeschnitten wurde (P. Stengel die griech. Kultusaltertümer, S.-A. aus d. Handb. der klass. Altertumswissenschaft V 3 p. 101). בַּנָּחַל als überflüssige Epexegese von שָׁם ist vielleicht zu streichen (Valeton V 311). Zu **5** s. die allg. Bem. Der Glossator scheint 17 8–10 vorauszusetzen und auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden. **6** Das Händewaschen (wohl mit Wasser aus dem Bach) ist Zeichen der Unschuld (Ps 26 6 73 13 Mt 27 24). **7** Kĕtīb: שָׁפְכָה (Kĕrē: שָׁפְכוּ) ist vielleicht eine vereinzelte nach Analogie des Aramäischen und des Äthiopischen gebildete 3. Plur.-fem.-Form auf ā (vgl. Nöldeke ZDMG 1884 411 Anm. 1, Ges.-Kautzsch[26] § 44 m), wo nicht יָדֵנוּ zu lesen ist (Valeton V 312). **8** כַּפֵּר (mit לְ wie Hes 16 63; vgl. Smend Atl. Rel.-Gesch.[2] 328 Anm. 3) weist noch deutlich auf den ursprünglichen Sinn der Ceremonie hin. Nur dass sie selbstverständlich hier dahin umgedeutet ist, dass die Bitte an Gott (nicht an den Geist des Toten) ergeht. So lange die Sühne von ihm nicht in Gnaden angenommen ist, klebt das unschuldig vergossene Blut, nach Rache verlangend, der Gesamtheit an, die mit dem unbekannten Mörder auf ihrem Territorium solidarisch ist (vgl. 19 10 13). Zu נִכַּפֵּר Nithpael wie Hes 23 48 vgl. Stade Gr. § 169 b. **9** וְאַתָּה, auf das Volk gehend, ist im Gegensatz zur Anrede an Gott im vorigen Verse vollauf gerechtfertigt. Nach 19 13 ist vor כִּי, wie mehrfach angenommen wird, wohl ein וְטוֹב לָךְ *damit es dir gut gehe* einzusetzen.

6) 21 10—14 über Verehelichung mit weiblichen Kriegsgefangenen.

Zur Stellung dieses Gesetzes s. zu 20 1–20. Es ist ebenfalls dem Dtn eigentümlich. Man darf sich billig darüber wundern, dass Dtn es aufgenommen hat; denn ohne alle Widerrede widerspricht es der ganzen Tendenz des Dtn, Israel zu einem von den andern Völkern verschiedenen, heiligen Volk zu machen (vgl. zu 7 2). Diese Inkonsequenz zeigt blos, wie die alte Sitte gelegentlich mächtiger war als der Wille des Gesetzgebers und ihn selber in ihren Bann nahm. Entsprechende Bestimmungen finden sich bei den Arabern wieder (Smith d. AT 348).

10 die Ausdrücke wie 20 1 13. Wegen der folgenden Sing.-suffixe l. אֹיִבְךָ. **11** Zum stat. constr. אֵשֶׁת (wie I Sam 28 7 Ps 58 9) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 96. וְלָקַחְתָּ ist noch Vordersatz, während der Nachsatz erst mit **12** anhebt. Deutlich geht die Anrede an jeden Einzelnen im Volk; aber sofern sie wieder jedem Einzelnen gilt, spielt die Beziehung des „du" auf das Volk (v. 10) und auf das Individuum (v. 11 ff.) unvermerkt ineinander über. עָשְׂתָה hier: zurechtmachen wie es sich gehört (vgl. II Sam 19 25), d. h. von den Nägeln offenbar abschneiden, entsprechend dem Scheren der Haare, nicht: wachsen lassen (Onkelos). Man hat in den genannten Handlungen den symbolischen Ausdruck sehen wollen für das Abthun des bisherigen Zustandes, d. h. der Unreinigkeit, aus der die Kriegsgefangene komme. Schwerlich mit Recht. Jene Handlungen soll sie ja vollziehen, sobald sie ihr Herr in sein Haus gebracht hat. Wie stimmt dann aber zu der erwähnten Auffassung, dass sie hernach noch einen ganzen Monat Vater und Mutter beweinen soll, ehe es zum Vollzug der Ehe kommt? Nimmt man die „Reinheit" zum Ausgangspunkt der Beurteilung, so würde ja durch die nachträgliche Trauer neue Verunreinigung eintreten (vgl. Lev 21 1 ff.). Ich meine darum, die genannten Handlungen gehören selber zur Trauer mit. Das Scheren des Haupthaares ist ja bekannter Trauerritus (vgl. zu 14 1). Ob sich daneben das Abschneiden der Nägel als Trauersitte sonst nachweisen lässt, weiss ich nicht. Zum Ausziehen des Kleides, welches die Betreffende bei der Gefangennahme trägt, **13**, ist zu vergleichen, dass in Arabien sich die Weiber in Trauer gelegentlich splitternackt auszogen. Zu יָשַׁב בְּבַיִת vgl. Gen 38 11, wo es von der trauernden Witwe ausgesagt ist. So lange wie hier (יֶרַח יָמִים wie II Reg 15 13 vgl. Gen 29 14 Num 11 20 f.) dauert auch 34 8 Num 20 29 die Trauerzeit; für gewöhnlich blos sieben Tage. **14** Die Betreffende kann zwar, wie in normalen Fällen das hebr. Weib überhaupt (24 1, vgl. dagegen 22 19 29), wieder entlassen werden, aber der humane Charakter des Gesetzgebers kommt darin zum Ausdruck, dass sie nicht verkauft werden darf (sc. als Sklavin, vgl. Ex 21 8), sondern frei ausgeht (לְנַפְשָׁהּ) und darum auch nach eigenem Willen wieder heiraten darf, vgl. 24 2.

7) 21 15—21 Familienrechtliche Bestimmungen.

a) 21 15–17 das Erbrecht des Erstgeborenen betreffend.

Geschichtliche Erzählungen lassen uns erkennen, wie gerade dieses Gesetz aus den Bedürfnissen des täglichen Lebens herausgewachsen ist. Es scheint für den israelitischen Mann nichts Ungewöhnliches gewesen zu sein, zwei Frauen zu haben (Jakob, Elkana). Gerade das Beispiel dieser Beiden zeigt uns, wie die eine Frau gelegentlich mehr geliebt war als die andere; ja, dass ein solches Verhältnis öfter vorkam, beweist der Umstand,

dass צָרָה in mehrern semitischen Dialekten geradezu term. techn. für Nebenfrau geworden ist. Nun ist verständlich genug, dass der Vater die Vorliebe zu einer Frau auch ihrem Sohne mochte zu Gute kommen lassen. Aber hier soll nicht Vorliebe entscheiden, sondern lediglich Erstgeburt. Und zwar ist מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה, dass der Erstgeborene den doppelten Anteil erhält. (Vgl. dagg. noch Gen 49 4 I Reg 1 f.) Immerhin fand unser Gesetz vielleicht nicht Anwendung auf den eigentlichen Grundbesitz (vgl. STADE Gesch. I 392, BUHL soc. Verhältnisse der Isr. 55 Anm. 2).

16 בְּיוֹם הַנְחִילוֹ, wir würden sagen: am Tage, da der Vater das Testament macht; denn es handelt sich noch nicht um das thatsächliche Austeilen des Besitzes; er wird den Erben, wohl unter besonderer Segnung (vgl. Gen 27), erst bestimmt. Zu לֹא יוּכַל vgl. zu 12 17. עַל־פְּנֵי wird treffend durch 5 7 illustriert. **17** Für יַכִּיר, er soll anerkennen, sc. als Erstgeborenen, schlägt GRÄTZ vielleicht mit Recht vor יְבַכֵּר (vgl. v. 16). פִּי־שְׁנַיִם (doppelte Portion) wie II Reg 2 9 Sach 13 8. רֵאשִׁית אֹנוֹ nach Gen 49 3.

b) 21 18—21 den ungeratenen Sohn betreffend, vgl. Ex 21 17 Lev 20 9 Dtn 27 16. **18** Die Verbindung סוֹרֵר וּמוֹרֶה noch Jer 5 23 Ps 78 8. **19** Zum Thor als Gerichtsstätte s. zu 17 5; zu den Ältesten s. zu 19 12. **20** Für die Richtigkeit des MT זְקֵנֵי (Sam. LXX אַנְשֵׁי vgl. v. 21) darf man vielleicht 22 16 anführen. Zu זֶה ohne Art. s. zu 5 26. Die Verbindung זוֹלֵל וְסֹבֵא, *Schlemmer und Säufer* wie Prv 23 21 ist möglicher Weise glossatorisch nachgetragen. **21** Die Strafe wird von der Gesamtheit vollzogen. Es unterscheidet sich hierin das israelitische Recht z. B. vom römischen, nach welchem der Vater Macht über Leben und Tod seines Sohnes hat (vgl. noch Prv 19 18); vielleicht übrigens besass er diese ursprünglich auch in Israel (BUHL soc. Vh. d. Isr. 29). Die Rigorosität der Strafe entspricht der Hochschätzung der kindlichen Pietät in Israel (vgl. 5 16 Prv 30 17), die ihrerseits ihre tiefste Wurzel in der ursprünglichen Ahnenverehrung haben dürfte.

8) 21 22 23 Bestimmung über den Gehängten.

Der Gehängte soll nicht über Nacht am Baume bleiben; denn er ist gottverflucht und verunreinigt das Land. Inwiefern? Hier mögen wieder animistische Anschauungen zu Grunde liegen. Der Geist des Unbegrabenen treibt allerhand Spuk; man ist vor ihm nicht sicher. Und erst recht gilt dies vom Gehängten, werden doch nur die schlimmsten Bösewichter gehängt. Denn das Hängen ist nicht selber Mittel, um den Tod des Verbrechers herbeizuführen. Es tritt als denkbar grösste Entehrung erst nachträglich zum vollzogenen Todesurteil hinzu (vgl. Jos 10 26 I Sam 31 10 II 4 12). So lange darum einer hangen bleibt, geht sein böser Geist herum. Das bewirkt allerdings eine Verunreinigung des Landes. Das heisst aber, eben nachdem die animistischen Anschauungen vom Jahwismus zurückgedrängt sind, in jahwistische Sprache übertragen: der Gehängte ist קִלְלַת אֱלֹהִים, vgl. Gal 3 13. Von einer praktischen Ausführung dieses Gesetzes lesen wir Jos 8 29 10 26 f. Mt 27 57 ff.

22 מִשְׁפַּט ist vielleicht Glosse aus 19 6 zu חֵטְא מָוֶת 22 26 (DILLMANN).

9) 22 1—4 Liebesdienste dem Nächsten zu erweisen.

Das Gesetz ist wohl Bearbeitung von Ex 23 4 f. Freilich handelt es sich dort um einen Zusatz (KUENEN Einl. I 48. 161 CORNILL Einl.[3] 67). Er dürfte aber dennoch älter sein als unsere Stelle. Dort ist die Rede vom Feind, hier vom Bruder. Beachtet man, wie sich mit dem Dtn die Exklusivität gegen alles Fremde Bahn bricht (vgl. mein Buch,

Stellung d. Isr. zu d. Fremden II. Abschnitt), so ist eine Verengerung der Liebesrücksichten leichter zu verstehen als eine Erweiterung. Dazu kommt, dass 22 2 3 Ex 23 4 gegenüber den Eindruck späterer Ausschmückung und Erweiterung machen. Endlich scheint mir נִדָּחִים (vgl. Mch 4 6 Zph 3 19) dem farblosern תֹּעָה gegenüber eher sekundär, während vielleicht absichtlich das ungewöhnliche (archaistische?) עָזַב Ex 23 5ᵇ anders wiedergegeben ist. Die Tierfreundlichkeit weist auf viel Beschäftigung mit Tieren hin.

1 Zu שֵׂיוֹ vgl. STADE Gr § 183. 3 Zu לֹא תוּכַל vgl. zu 12 17.

10) 22 5—12 Vermischte kleinere Vorschriften.

a) 22 5 Verbot der Verhüllung des eigenen Geschlechtes.

Es handelt sich in diesem dem Dtn eigentümlichen Gebot offenbar um den Protest gegen eine Kultsitte, die uns aus dem syrischen, phönizischen u. a. Heidentum bekannt ist. Wir hören z. B. von Männern, die in Frauengewandung, und von Frauen, die in Männertracht bei Processionen einherzogen, vgl. was EUSEB (vita Const. III 55) von einem Aphroditekult in Apheka berichtet: „γύνιδές τινες ἄνδρες οὐκ ἄνδρες τὸ σεμνὸν τῆς φύσεως ἀπαρνησάμενοι“. Vgl. SMITH d. AT 346.

5 כְּלִי ist nicht blos Gewandung, sondern Alles, was man auf sich trägt. Zu תּוֹעֵבָה (wie hier 18 12 25 16) s. zu 12 31.

b) 22 6 7 Schonung der Mutter beim Ausnehmen eines Vogelnestes.

Wiederum dem Dtn eigentümlich, legt dieses Gebot auf's Neue Zeugnis ab für die tierfreundliche Gesinnung seines Verf.s Ob auch hier schliesslich ein religiöses resp. kultisches Motiv zu Grunde liegt wie 14 21ᵇ? Vielleicht ist es blos der utilitaristische Gedanke, der am Besten durch die bekannte Fabel vom goldenen Ei illustriert wird. Wer das Produkt haben will, muss das producierende Subjekt schonen. STEUERNAGEL denkt an eine Übertragung der Vorschrift 24 16 auf das Verhalten zu Tieren; schwerlich mit Recht; denn dort liegt der Accent auf der moralischen Selbständigkeit des Individuums. Auffällig ist bei einem Gebote, das sich mit so Kleinlichem befasst, die nachdrückliche Verheissung: die Schonung der Vogelmutter wird mit der Ehrung der menschlichen Mutter (5 16) auf eine Stufe gestellt. Es bleibt fraglich, ob dies auf D selber zurückgeht. Allerdings wo die strikte Lebensnorm das Gesetz ist, kann es im Grunde keinen Unterschied zwischen grossen und kleinen Geboten geben.

6 יִקָּרֵא v. קָרָה; עַל־הַבָּנִים nicht: über den Jungen, sondern: *mitsamt den Jungen* (vgl. Gen 32 12 Hos 10 14).

c) 22 8 Anbringung eines Dachgeländers zum Schutz des Personenlebens.

Dem Dtn eigentümlich. Bekanntlich wurde das flache Dach gerne benützt; z. B. erging man sich dort in der Kühle. Vgl. Jos 2 6 Jdc 16 27 I Sam 9 25 f. II 11 2 16 22 Jes 22 1 Jer 19 13 Zph 1 5 Mt 24 17 Act 10 9. Man soll einem möglichen Unglücksfall durch Anbringung eines Geländers (מַעֲקֶה blos hier) vorbeugen. Deutlich ist das Gesetz gegeben, dass man keine Blutschuld kontrahiere. Dass man nämlich durch die Unterlassung einer Vorsichtsmassregel für ev. entstehendes Unglück verantwortlich ist, ist schon das Prinzip von Ex 21 33 f.

d) 22 9–11 gegen gewisse Vermengungen.

Weit besser würden sich diese Vorschriften an v. 5 anschliessen. Warum v. 6–8 dazwischen gekommen sind, ist nicht auszumachen. Der Sinn dieser Verbote ist uns nicht mehr durchsichtig. Jede Species ist etwas für sich Bestehendes, und die Absonderung der einzelnen gegen einander muss streng gewahrt bleiben. Dass die Dinge in der ihnen von Gott bei der Schöpfung gegebenen Eigentümlichkeit verharren sollen, weil sie rein und gut aus seiner Hand hervorgegangen seien, ist schwerlich richtig. Der Schöpfungsgedanke hat in der ältern Zeit bekanntlich überhaupt noch keinen nennenswerten Einfluss ausgeübt. Es scheinen diese Verbote vielmehr auf eine Anschauung zurückzuweisen, wo die verschie-

denen Dinge verschiedenen Kultkreisen angehören: diese sollen nicht mit einander vermischt werden. Für Pflanzungen speciell (vgl. v. 9) dürfte etwas derartiges Jes 17 10 zu entnehmen sein. Die Pflege des Ackers und der Gartengewächse im Altertum ist überhaupt mit kultischen Bräuchen völlig durchsetzt (STADE Ausgew. akadem. Reden 117). Immerhin scheint gerade ein Jesaja von dem hier Verpönten noch keine Ahnung zu haben (28 25). Trotzdem sucht WILDEBOER (Litt. d. AT 103) den Ursprung eben dieser Verbote in der alten Sitte. Sie finden sich mit unwesentlichen Modifikationen Lev 19 19 wieder. Die Differenzen sind nicht derart, dass sie die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis beider Gesetze zu einander entscheiden könnten.

α) **9** der Weinberg darf nicht mit zweierlei besät werden. St. כֶּרֶם hat Lev 19 19 שָׂדֶה. Letzteres kann ebensogut Verallgemeinerung des Erstern sein. als Ersteres Einschränkung des Letztern. Deutlich wird הַמְלֵאָה durch die ihm appositionell folgenden Worte bestimmt als *das Ganze, die Saat, die du säest, und der Ertrag des Weinberges.* Was aber will פֶּן־תִּקְדַּשׁ *damit es nicht dem Heiligtum verfalle?* Die Meinung ist doch wohl, dass ein gegen die Gesetzesvorschrift besäter Weinberg zur Strafe für den fehlbaren Besitzer als אָשָׁם vom Heiligtum, d. h. den Priestern, in Beschlag genommen wird(?). β) **10** Ochs und Esel sollen nicht an einen Pflug angespannt werden. Lev 19 19 hat statt pflügen lassen: sich begatten lassen. Hat der Spätere die allzu ideale Forderung den möglichen Verhältnissen angepasst? Heutzutage noch kann man gelegentlich Ochs und Esel in Palästina zusammen angespannt sehen. γ) **11** man soll nicht aus Wolle und Linnen Zusammengewobenes tragen. Die Deutung des unsemitischen viell. ägyptischen Wortes שַׁעַטְנֵז ist ganz unsicher; was wir aus unserer Stelle erfahren, ist blos, dass 'שׁ aus Wolle und Linnen zusammengewebt ist.

e) 22 12 Gebot der Gewandquasten.

Das Gebot reiht sich natürlich an das Kleiderverbot v. 11 an. Ausgeführt kehrt es in P Num 15 37–41 wieder, wo das, was hier גְּדִלִים heisst, צִיצִת genannt ist (= κράσπεδα des NT vgl. SCHÜRER[3] II 484). Die Stelle in P mag uns auch auf die ursprüngliche Bedeutung dieser Quasten führen; sie sollten nach ihr Erinnerungszeichen sein (vgl. 6 8 resp. 11 18); das ist Umdeutung von dem, was früher Amulette waren.

12 גְּדִלִים in diesem Sinne blos hier (vgl. I Reg 7 17). כְּסוּת ist das Obergewand, das Nachts zugleich als Decke diente (vgl. Ex 22 26). Num 15 38 hat das allgemeinere בֶּגֶד.

II) 22 13–23 1 Gesetze betr. eheliche σκάνδαλα.

Folgende Fälle werden ins Auge gefasst

a) der Mann beschuldigt sein Weib, **sie sei beim Eintritt in die Ehe nicht mehr Jungfrau gewesen 22 13–21**, und zwar ist

α) 22 13–19 diese Beschuldigung unrichtig. **13** וּשְׂנֵאָהּ auf der psychologisch feinen Beobachtung beruhend, dass nach befriedigter Begier die Liebe in ihr Gegenteil umschlagen kann, und besonders charakteristisch für den schnellen Stimmungswechsel des Orientalen (vgl. 24 3 II Sam 13 15). **14** עֲלִילֹת דְּבָרִים ist schwierig genug, dass KÖNIG (Syntax § 267 a β) dafür 'עֶרְוַת ד (vgl. 24 1) vermutet. Doch mag DILLMANNS Erklärung: Mutwilligkeiten von Reden, d. h. *leichtsinnig erdichtete Reden* genügen; für die Richtigkeit des überlieferten Textes fällt seine Wiederholung v. 17 doch stark ins Gewicht. Der Mann bringt

die Frau in öffentlichen Verruf mit seiner Anklage, er habe die בְּתוּלִים, d. h. nicht abstrakt Jungfrauschaft, sondern deren sichtbare blutige Spuren, auf der שִׂמְלָה (v. 17) nicht gefunden. Was für ein Schimpf dies für das Weib bedeutet, dazu vgl. Michaelis, mosaisches Recht § 92. **15** Vgl. 21 19. הַנַּעַר steht im Kĕtīb im ganzen Pentat. (ausser 22 19) für beide Geschlechter. **17** Die hier beschriebene demonstratio ad oculos mit der שִׂמְלָה (Betttuch wie z. B. Ex 22 26), welche die Eltern der Braut aufbewahrt haben müssen, findet sich bei vielen uncivilisierten Völkern bis in die moderne Zeit (vgl. Michaelis l. c.). **18** Die Züchtigung bestand nach Josephus Ant. IV 8 23 in den üblichen 40—1 Schlägen (25 3). Da aber die eigentliche Strafe doch erst v. 19 folgt, dürfte m. E. וְיִסְּרוּ (vgl. nam. 21 18b: וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם) nur auf strafende Worte hinweisen. **19** Die 100 Silbersekel (= 250 M.) werden dem Vater der Frau bezahlt; denn die Verläumdung hat auch ihn getroffen, als hätte er nicht über seiner Tochter gewacht oder sie betrügerischer Weise als Jungfrau ausgegeben. Das Scheidungsverbot ist Strafe für den Mann, sofern es ihn der Möglichkeit beraubt, sich mit einem andern ihm besser zusagenden Weibe zu verbinden; denn, wie Steuernagel richtig sagt, neben ihr ein zweites Weib zu heiraten, ist zwar erlaubt (21 15), aber nur reichen Leuten möglich. Ob allerdings dieses Gesetz zum Segen des ehelichen Lebens beigetragen hat, lässt sich bezweifeln. Zu בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל, eine Tochter aus J., vgl. Ges.-Kautzsch26 § 127 e; zu לֹא יוּכַל s. zu 12 17.

β) 22 20 f. die Beschuldigung ist richtig. **21** Dass die Steinigung der Schuldigen vor ihres Vaters Haus vor sich geht, ist für diesen mit ein Schimpf, so gut wie er umgekehrt im Falle der Unschuld seiner Tochter auf eine Entschädigung Anspruch hatte (vgl. v. 19). Aber es ist auch wichtig, dass die Bestrafung da erfolge, wo die Sünde begangen worden ist. Der Ort selber bedarf einer Sühne. Zum Strafvollzug vgl. 21 21. נְבָלָה in religiösem Sinne wie z. B. Gen 34 7 II Sam 13 12. Entweder ist בֵּית = בְּבֵית (z. B. Gen 24 23 vgl. Ges.-Kautzsch26 § 118 g), oder es ist mit LXX Sam. לְהַזְנוֹת zu lesen: zum Hurenhaus machen.

b) **22 Gemeiner Ehebruch** ist mit dem Tode beider Schuldigen zu bestrafen, vgl. 5 17 Lev 18 20 20 10. Über entsprechende Gesetze bei andern Völkern s. Post, Studien z. Entwicklungsgesch. d. Familienrechts 358 f.

c) **23—27 Vergewaltigung einer Verlobten.** Hier wird unterschieden, wo der Fall vorgekommen ist; denn je nachdem ist ihre Mitschuld zu bejahen oder zu verneinen.

α) **23** f. in der Stadt. Hier hätte sie um Hilfe rufen können; da sie die Vergewaltigung über sich ergehen liess, ist sie also gleich schuldig. **23** Da die Verlobung durch Bezahlung des מֹהַר (an den Vater) geschieht, wird schon durch sie das Mädchen Eigentum des Mannes und kann daher als sein „Weib“ (v. 24) betrachtet werden. Entsprechend findet, weil das Mädchen durch die Verlobung der Vormundschaft seines Vaters entnommen ist, **24** die Strafe für sein Vergehen nach der Verlobung nicht vor dem väterlichen Hause wie v. 21 sondern am Thore statt (vgl. 17 5).

β) **25—27** auf freiem Felde, wo dem Mädchen alles Rufen nichts genützt hätte. Es entspricht wieder dem milden Sinn des Gesetzgebers, dass er ohne Weiteres die lindernden Umstände in Kraft treten lässt; an sich könnte es ja auch in diesem Falle mitschuldig gewesen sein. **25** הֶחֱזִיק spec. von Notzucht wie II Sam 13 11. **26** Möglich dass v. 26[b] vom Rande her eingedrungen ist (STEUERNAGEL), wohin es im Gedanken an 19 11 ein Leser geschrieben haben mag. Der Vergleichungspunkt ist darin zu suchen, dass in beiden Fällen das Opfer dem perfiden Überfall gegenüber machtlos war.

d) 28 f. Vergewaltigung einer Ledigen vgl. Ex 22 15 f. **28** liest LXX am Schluss וְנִמְצָא. Der Plural scheint vorauszusetzen, dass das Mädchen mitverschworen ist, welcher Annahme וּתְפָשָׂהּ (vergewaltigen) nicht günstig ist. Aber auf Schuld oder Unschuld des Mädchens wird hier kein Gewicht gelegt. In allen Fällen hat der Mann dem Vater 50 Sekel (= 125 M.) zu geben; das ist nicht ein Strafgeld — die Strafe besteht vielmehr darin, dass der Betreffende sein Weib nicht entlassen darf (s. zu v. 19) — sondern der מֹהַר, dadurch er dem Vater die Tochter abkauft. Der Preis wird ein durchschnittlicher sein. Für einen Sklaven bezahlte man 30 Sekel (Ex 21 32).

e) 23 1 Verbot der Ehe mit der Stiefmutter (= אֵשֶׁת אָבִיו).

Dadurch würde die „Decke" (zu כָּנָף vgl. zu Rt 3 9; Lev 18 8: עֶרְוַת אָבִיךָ die Scham des Vaters) aufgedeckt. Dass in praxi dergleichen eheliche Verhältnisse eintraten, zeigen Stellen wie Gen 35 22 49 4 II Sam 3 7 16 21 f. I Reg 2 17 22 Hes 22 10 vgl. im NT I Kor 5 1. Für Entsprechendes in Arabien vgl. SMITH, Kinship 86 ff., im römischen Syrien BRUNS und SACHAU Syr.-röm. Rechtsbuch § 109. Weiter als hier verbreitet sich über unerlaubte Verwandtschaftsehen Lev 18 6 ff. 20 11 ff.

12) 23 2—9 Ausschluss aus dem Gemeindeverband und Aufnahme in ihn.

Gegen die Ursprünglichkeit dieser Perikope habe ich ausführlich in meinem Buche, Stellung d. Isr. zu d. Fremden 142—145 gehandelt. Die dort aufgeführten Gründe sind in Kürze folgende: 1) der der geistlichen Sprache der nachexilischen Zeit angehörige Sprachgebrauch von קְהַל יְהוָה, 2) der Widerspruch zu Jes 56 3 ff. 3) zu Jer 40 11, welche Stelle eine andere Stimmung Moab und Ammon gegenüber voraussetzt. Und umgekehrt hätte König Josia schwerlich im Vertrauen auf das Dtn seinen Zug gegen den Ägypterkönig unternommen, wenn in seinem Gesetzbuch schon v. 8[b] gestanden hätte. Nur ein Wahrscheinlichkeitsgrund liegt 4) in Neh 13 1 f., indem, wenn die Entstehung des Dtns und P's in die zeitliche Nähe ihrer Promulgation gerückt werden, konsequenter Weise ein Gleiches für dieses Gesetz anzunehmen wäre, 5) in der Wahl des Wortes מַמְזֵר, das vielleicht Schimpfname speziell für die Sprösslinge aus den Mischehen zur Zeit Esra-Nehemias ist (vgl. Sach 9 6 mit Neh 13 23 f. und s. dazu a. a. O. 143). Diesen Gründen habe ich jetzt 6) einen neuen hinzuzufügen, der mir besonders schwerwiegend scheint: Bekanntlich lesen wir Jer 34 8 ff. von der Ausführung eines dtn. Gesetzes (15 12–18, vgl. spec. 15 12 mit Jer 34 14). Unter denen, welche sich in feierlicher Weise Jahwe dazu geloben, nennt Jeremia ausdrücklich הַסָּרִסִים (34 19). Wie wäre dies möglich, wenn sie durch das gleiche Gesetz vom קְהַל יְהוָה ausgeschlossen worden wären? Kurzum, ich glaube trotz verschiedentlichem Widerspruch (E. MEYER Entstehg. d. Judentums 228 Anm. 1, GIESEBRECHT GGA. 1897, 595) meine Vermutung nehemianischer Abfassungszeit aufrecht erhalten zu können, und zwar liesse sich dieses Gesetz z. B. sehr gut als eine aus der Arbeit des Esr 10 14 ff. genannten Ausschusses hervorgegangene Vorschrift verstehen, deren Verfasser vielleicht sein Haupt, Esra, war (vgl. 23 7 mit Esr 9 12). Gegen diese Ansetzung lässt sich aus Thr 1 10 kein Gegengrund entnehmen; denn Thr 1 gehört selber der nachexilischen

Zeit an, von 430 an (s. BUDDE KHC zu Thr 76). Allerdings liesse sich nicht begreifen, wie damals 23 8 f. hätten entstehen können. Aber ich trage kein Bedenken v. 1–7 und 8 f. als ungleichzeitige Bestandteile des Gesetzes von einander zu trennen und mit letztern, wenn nötig, bis in die Zeit Jonathans oder Johann Hyrkans hinabzugehen. Zu GIESEBRECHTS lebhaftem Protest dagegen (l. c.) s. zu v. 9 und vgl. überhaupt die Auslegung von v. 8 f.

2 פְּצוּעַ דַּכָּה, eig.: durch Zerdrückung verwundet, ist Bezeichnung der Kastrierten, denen noch in zartem Säuglingsalter die Hoden in warmem Wasser erweicht und dann zerquetscht worden sind. כְּרוּת שָׁפְכָה ist dagegen der, dem die Harnröhre abgeschnitten ist. Sofern derartige Verstümmelungen im Dienste anderer Kulte vorgenommen wurden, geht der Protest dagegen aus demselben Motiv wie gegen die Trauergebräuche (14 1) hervor. Schon daraus ergiebt sich, dass hier קְהַל יְהוָֹה (anders noch Mch 2 5) die kultische Bedeutung hat, deren Voraussetzung der Gedanke der Theokratie ist. **3** Zu מַמְזֵר vgl. die Lexx. Die Etymologie des Wortes ist ganz unsicher. Das zehnte Geschlecht wird genügend durch עַד־עוֹלָם **4** erklärt. Bei dem gegen Ammoniter und Moabiter gerichteten Gebot denkt man wegen v. 3 meist an deren blutschänderische Herkunft. Das wäre natürlich nur begründet, wenn die selbständige Motivierung **5** f. wirklich sekundär wäre. Das ist aber mit Sicherheit nie zu entscheiden. Ein Ausgleich von v. 5ª mit 2 29 ist zwar nicht unmöglich, sofern dort vom Verkaufen, hier von freiwilligem Entgegenkommen (vgl. Jes 21 14) die Rede ist, aber er wird stets gesucht bleiben. Zur Bileamsgeschichte, auf die im Dtn blos hier Bezug genommen ist, vgl. Num 22—24, spec. 22 5. Der Übergang von v. 6ᵇ zu **7** offenbart die ganze Entfernung vom ntl. Gebot der Liebe (I Joh 4 11). Zum Ausdruck vgl. Jer 29 7 Esr 9 12. **8** f. Die Empfehlung der Edomiter- und Ägypterfreundschaft nimmt sich bei der ganzen Tendenz des Dtns, Israel von Allem auszusondern, was nicht Israel ist, wunderbar genug aus, und erst recht merkwürdig ist die Begründung für die Ägypterfreundschaft; sie wird sonst gebraucht, um zur milden Gesinnung gegen die Armen aufzufordern, gerade weil die Israeliten wissen müssen, wie schwer einem גֵּר ums Herz ist; und diese Erinnerung soll sie plötzlich zur Dankbarkeit gegen Ägypten anspornen! So widerspricht sich doch kein Schriftsteller. Dass die dritte Generation in den קָהָל hineinwächst, ist auch Hes 47 22 angenommen und entspricht z. B. der Analogie athenischer Verhältnisse (vgl. mein cit. Buch 173). Umsoweniger muss Jer 36 14 (GIESEBRECHT l. c.) gerade unser Gesetz voraussetzen. Gesetze folgen der Praxis, wie sie sich an langer Hand ausgebildet hat.

13) 23 10—15 Über Reinheit des Kriegslagers, vgl. in P Num 5 1-4.

Schon in alter Zeit galten die Kriege Israels als Jahwes Kriege und somit als etwas Heiliges. Jahwe zog persönlich (Jdc 5 4 f.) oder in seinem Palladium (Num 10 35 f. I Sam 4 3 ff.) mit dem Heere aus; dafür war von Seiten der menschlichen Teilnehmer Reinheit gefordert (vgl. II Sam 11 11 und den Ausdruck קִדֵּשׁ מִלְחָמָה). Aus dieser Anschauung fliesst das vorliegende Gebot hervor. In wiefern es praktisch durchführbar ist, kümmert den Verf. wenig. Er spricht wieder als vollkommenster Idealist. Charakteristisch ist dabei aber seine rein physische Auffassung der Heiligkeit. Heiligkeit und Reinheit sind Korrelatbegriffe, und wie äusserlich Reinheit und Unreinheit gefasst sind, zeigt schon, dass der

Übergang vom Einen ins Andere durch ein lediglich äusseres Mittel geschieht. Der Gegensatz von rein und unrein beherrscht aber den Verf. schon in einer Weise, dass der Naturprozess für ihn kein Adiaphoron ist; er hat seine unreinen Seiten, und da sie doch unvermeidlich sind, muss man sozusagen immer wieder aus der Gottesgemeinschaft heraustreten, um sich ihnen zu unterwerfen. Das ist wohl im Auge zu behalten neuern Versuchen gegenüber, welche die israelitische Naturauffassung als ausschliesslich optimistische hinstellen wollen. Kaum ein Volk ist prüder gewesen als die Juden, und das ist im Grunde für sie nicht das beste Zeichen. Übrigens hält Stade (Ausgew. akad. Reden 296) v. 12–15 für „junge Spekulation“.

10 Zum Akkus. מַחֲנֶה (vgl. II Reg 5 2) s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 d f. **11** מִקְּרֵה = מִן קְרֵה *infolge eines nächtlichen Begegnisses;* zu denken ist an Samenerguss (Lev 15 16 vgl. II Sam 11 11). **12** Die Unreinheit dauert bis zum Beginn des neuen Tages d. h. bis zum Abend; vgl. Lev 15 16. **13** יַד bezeichnet hier den seitlich abgelegenen Ort, „Abort“, **14** יָתֵד sonst den Zeltpflock, hier eine Art Handschaufel. Zu אָזֵן Werkzeug (einige Handschriften אֲזֵנֶיךָ; LXX Vulg. אֵזוֹרֶךָ, Gürtel) s. die Lexx. **15** Jahwe geht im Lager um (vgl. Gen 3 8) wie ein Geist, der leicht verscheucht wird durch etwas, was er nicht sehen kann. עֶרְוַת דָּבָר, eig. eine Blösse, nach 24 1 wohl ziemlich allgemein zu fassen = etwas was gerade nicht blos liegen sollte, was blosliegend das Auge verletzt.

14) 23 16 17 Verordnung betr. einen entlaufenen Sklaven.

Dieses dem Dtn wieder eigentümliche Gesetz gehört inhaltlich in den Kreis der zu Gunsten der Hilfsbedürftigen erlassenen Gebote. v. 17 scheint in der That die neuerdings beliebte Deutung zu rechtfertigen, dass es sich um einen aus fremdem Lande entflohenen israelit. Sklaven handelt: So gut sorgt Israel für die Seinen, stets des Vorzuges ihrer Abstammung sich erinnernd. Bei den Philistern z. B. scheint eine entsprechende Praxis nicht bestanden zu haben (vgl. I Reg 2 39 f.). Übrigens zeigt v. 17, wie durch die Aufnahme eines solchen Sklaven sich ein Hörigenverhältnis anbahnen kann; denn der Zugeflohene verfügt natürlich nicht über Grundbesitz, sondern muss sich (als Ger), um seinen Lebensunterhalt zu bekommen, in die Clientele eines Bürgers des Ortes begeben, in dem er sich entschliesst sich aufzuhalten.

15) 23 18 19 Gegen Hierodulie.

Kedeschen heissen die, die sich im Dienste der Gottheit und ihr zu Ehren prostituieren. Es gab männliche und weibliche, und der Ertrag, den sie aus ihrem Gewerbe zogen, wurde der Gottheit als ihr zum Voraus gelobt (לְכָל־נֶדֶר), d. h. dem Tempel zugewendet. Er heisst bei den Weibern אֶתְנַן, Hurenlohn (vgl. Hos 9 1 Mch 1 7), bei den Männern „Hundegeld“. כֶּלֶב scheint nach Massgabe der Inschrift des Astartetempels zu Larnaka (C.J.S. I 1 No. 86) term. techn. der קְדֵשִׁים gewesen zu sein (vgl. κύνες Apk Joh 22 15) — vielleicht in gehässigem Sinne, denn der Hund galt als besonders unreines Tier. Von solcher Hierodulie, wie sie in kanaanit. und phönic. Kulten üblich war, hören wir im AT Gen 38 21 f. I Reg 14 24 15 12 22 47 Am 2 7 Hos 4 14 Hi 36 14 vgl. Jer 3 2 6 8 f. 13. Zur Ausführung dieses Gesetzes s. II Reg 23 7. Beachtenswert ist, wie im term. קָדֵשׁ der ursprüngliche Begriff von קָדֵשׁ zum Vorschein kommt: Gott und seinem Kult aussondern, und schon diese Eine Thatsache dürfte genügen, Bedenken gegen die Anschauung zu erwecken, als flössen Religion und Sittlichkeit aus einer Quelle.

Zu **19**[b] vgl. zu 12 31.

16) 23 20 f. Über Zinsnehmen; vgl. Ex 22 24; in H: Lev 25 36 f., ausserdem Ps 15 5.

Zum Verständnis dieses Gesetzes ist auf die allg. Bem. und die Erklärung von 15 1–11 zurückzuweisen: Darlehen innerhalb Israels fallen ganz und gar unter den Gesichtspunkt der Barmherzigkeit; des Geschäftes blos im Verkehr mit dem Landesfremden, mit dem man überhaupt auf anderm Fusse steht (vgl. zu 14 21 15 3). Das hier gegebene Zinsverbot hat daher mit unserer modernen wesentlich anders fundierten Geschäftsordnung überhaupt nichts zu thun. Näher steht ihr dagegen Mt 25 27.

17) 23 22—24 Über Gelübde; vgl. die Ausführung in P: Num 30 spec. 30 3.

Nicht: nicht geloben ist Sünde, wohl aber Gelobtes nicht halten (vgl. Koh 5 3 f.). Dass diese Gelübde in Jerusalem zu vollbringen sind, hat 12 6 11 17 26 genugsam eingeschärft. Hier liegt dem Verf. blos daran, zu ihrer raschen und pünktlichen Erfüllung aufzufordern. Wie tief die Lücke zwischen Versprechen und Ausführung noch später klaffte, zeigen namentlich die Psalmen, die immer wieder (z. B. 76 12) auf die entsprechende Aufforderung zurückkommen.

Zu **22**$^{b\beta}$ vgl. 15 9$^{b\beta}$. Die Konstruktion **24**^{b} ist unbeholfen. Da נְדָבָה adverbieller Akkus. wie Hos 14 5 zu sein scheint, hinken die Schlussworte so sehr nach, dass Stärk (10) und Steuernagel sie streichen wollen; allenfalls ist zu übersetzen: *entsprechend dem, dass du Jahwe freiwillig gelobt hast, was du mit deinem Munde ausgesprochen.*

18) 23 25 26 Zwei Concessionen zur Stillung eines augenblicklichen Bedürfnisses.

Die beiden Gebote kommen dem Bedürfnis des Hungrigen in dem Masse entgegen, als sie zugleich den, auf dessen Kosten der Betreffende seinem Hunger abhilft, vor einem fühlbaren Eingriff in sein Eigentum schützen. LXX hat die Verse in umgekehrter Reihenfolge. Sehr leicht kann ein Abschreiber wegen des gleichlautenden Anfangs in das zweite Gebot geraten sein und dann, seinen Fehler bemerkend, das erste nachgetragen haben. Bekanntlich spielt das zweite im Leben Jesu eine Rolle (vgl. Mt 12 1 ff. Mk 2 23 ff. Lk 6 1 ff.), und es ist einer der schärfsten Züge in der Charakteristik der Pharisäer, dass, was hier als Wohlthat in den Bedürfnissen des alltäglichen Lebens erscheint, für sie unter die Rubrik der Arbeit fällt, die am Sabbath zu thun nicht erlaubt ist. Neuere Reisende wissen davon zu berichten, dass die hier kodifizierte Sitte heute noch in Arabien gilt.

25 שָׂבְעֲךָ, Akkus. der Art und Weise: so, dass, d. h. *bis du satt bist.* **26** מְלִילָה (blos hier im AT) bezeichnet die noch milchige Ähre.

19) 24 1—4 Auf die Ehescheidung bezügliches Gesetz.

Der Mann darf das Weib, von dem er sich geschieden hat, nicht wieder aufnehmen, nachdem es eines andern Mannes geworden ist. Durch eine zweite Ehe nämlich ist es für seinen ersten Mann (nicht für einen allfällig dritten) unrein geworden. Inwiefern? Der Grund ist nicht ganz durchsichtig. Vielleicht ist es der natürliche Abscheu davor, dass der Mann sich mit seinem Weibe wieder verbinde, nachdem es mit einem andern in fleischlicher Gemeinschaft vereinigt gewesen ist. Es hat während dieser Zeit für ihn sozusagen in Ehebruch gelebt (vgl. Mt 5 32), welch letzterer das Weib allerdings „unrein" macht (vgl. Lev 18 20 Num 5 13 14 20). An sich wird das Recht der Ehescheidung — und das ist wohl zu beachten — durch unser Gesetz einfach stillschweigend zugestanden (vgl. dagg. 22 19 29). Nur leichtsinnigem Entschluss die Ehe zu lösen, wird gesteuert (vgl. später Mal 2 16), indem dem Mann die Möglichkeit entzogen wird, sein entlassenes Weib

wieder zu sich zu nehmen. Das bedeutet übrigens gegen früher offenbar eine Neuerung (vgl. Hos 3 II Sam 3 13 ff.). Nach dem Koran ist die Verheiratung mit einem andern geradezu Bedingung, dass das Weib vom ersten Mann wieder aufgenommen werden darf. Vorausgesetzt ist unser Gesetz Jer 3 1, und zwar wohl auch seine Begründung (vgl. הֲלוֹא חָנוֹף תֶּחֱנַף הָאָרֶץ הַהִיא mit וְלֹא תַחֲטִיא אֶת־הָאָרֶץ [Sam.: תַּחֲטִיאוּ LXX: μιαίνετε] 24 4), daher diese schwerlich sekundär ist (gegen Steuernagel).

1 ist für die ehelichen Rechte des Mannes instruktiv. Durch Übergabe des Scheidebriefes (vgl. Jer 3 8 Jes 50 1) kann er sein Weib entlassen, sobald er ein Missfallen an ihr findet. עֶרְוַת דָּבָר (vgl. 23 15) ist schwerlich direkt auf Unkeuschheit zu beziehen, wie zur Zeit Christi die Schule Schammais wollte (s. dagg. Mt 19 3 und vgl. den talm. Traktat Giṭṭin [geṭ, nachbibl. = Scheidebrief]). Unkeuschheit war ja laut 22 20 ff. anders zu bestrafen. 3 שְׂנֵא wie 22 13 empfängt seine eigentliche Erklärung aus v. 1 וְהָיָה וגו׳. v. 1–3 sind Vordersatz, wozu 4 der Nachsatz folgt. Zu לֹא יוּכַל s. zu 12 17; zu הֻטַּמָּאָה vgl. Stade Gr. § 165 408. Zu תּוֹעֵבָה s. zu 7 25, zu [b] vgl. zu 22 21.

20) 24 5—25 4 Verschiedene Gesetze vorwiegend humanitären Charakters.

a) **24 5 Privilegien des Neuvermählten**, als eherechtliches Gesetz nicht unpassend an 24 1–4 angereiht. Zur Sache s. zu 20 7. Aber nicht blos vom Kriegsdienst ist er frei, es soll überhaupt keine öffentliche Verpflichtung an ihn herantreten; man denkt z. B. an I Reg 15 22 (vgl. נָקִי hier und dort). לְכָל־דָּבָר wörtlich: was irgend etwas betrifft; vgl. I Chr 28 1 u. a. Natürlicher ist die Punktation וְשָׂמַח (Vulg.): *und er freue sich mit seinem Weibe.*

b) 24 6 Zum Pfandrecht, vielleicht schon von Anfang an unabhängig von v. 10–13, mit dem es inhaltlich natürlich zusammengehört: hier 3. Pers. („man“), dort zweite; hier חָבַל, dort עָבַט. Die Handmühle (רֵחַיִם), auf der alle Morgen die Weiber das Korn mahlen (vgl. Ex 11 5 Jes 47 2 Jer 25 10 Mt 24 41 Apk Joh 18 22), ist so unentbehrlich, dass sie nehmen oder auch nur ihren obern Stein (רֶכֶב, bei den Griechen ὄνος; vgl. Nowack und Benzinger zur Sache), so viel bedeutet als ihren Besitzer des Lebens (נֶפֶשׁ) berauben.

c) **24 7 Gegen Menschenraub**, eine Wiederholung aus dem Bundesbuch Ex 21 16; s. dort die Erklärung. Charakteristisch für den Geist des Dtns ist die Verengerung מֵאֶחָיו מִבְּנֵי י׳ gegenüber einfachem אִישׁ (Ex).

d) 24 8 f. Aussatzthora.

Wegen des Hinweises auf Mirjams Beispiel (vgl. Num 12) meint Steuernagel, der ursprüngliche Sinn der Worte sei gewesen: hüte dich vor Vergehen, die durch den Aussatz bestraft werden würden, wie Mirjams Beispiel lehrt; es habe also v. 8 wohl ursprünglich מִנֶּגַע gestanden. Diese Annahme würde blos notwendig, wenn Num 12 nicht auch gesagt wäre, was Gott gegen den Aussatz der Mirjam zu thun befahl (v. 14 f.). Es wird also dabei bleiben, dass es sich um eine Thora handelt בְּנֶגַע, d. h. für den Fall, dass der Aussatz schon eingetreten ist. Wenn dabei genau nach der Weisung der Priester (zu הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם s. zu 10 8) zu thun ist, so ist damit noch mit nichts erwiesen, dass auf Lev 13 f. angespielt werde. Es ist trotz כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִם nicht einmal gesagt, wenn freilich auch nicht ausgeschlossen, dass es sich um schriftliche תורות handle. Bekräftigt wird die Mahnung zum Gehorsam diesen Thoroth gegenüber durch den Hinweis auf Mirjam. Selbst sie, die Schwester Moses, musste sich der gottgeforderten rigorosen Behandlungsweise ohne Widerrede unterziehen (Num 12 14 f.).

e) 24 10–13 Zum Pfandrecht.

In diesen beiden Vorschriften zum Pfandrecht, deren erste dem Dtn eigen ist, während die zweite aus dem Bundesbuche stammt (Ex 22 25 f.), offenbart sich wieder der milde Geist des Gesetzgebers wie in 15 7 ff. 23 20 24 6. Der Gläubiger soll nicht selber das Haus des Schuldners betreten, um sich ein Pfand auszulesen, sondern sich von diesem herausbringen lassen, was er am Besten entbehren kann. Hat er nichts als seinen Mantel zu verpfänden — das ist freilich ein schlimmes „testimonium paupertatis" —, so soll er vor Sonnenuntergang zurückerstattet werden, weil er (vgl. 22 12) als Decke für die Nacht dient. Dass freilich auch hier die Habsucht sich über das Gesetz gelegentlich hinwegsetzte, zeigt Neh 5. Was den Sinn der Pfändung anbelangt, so handelt es sich vielleicht nicht sowohl um ein Sicherheits- als um ein Exekutionspfand (vgl. zu 24 17). „Wenn der Schuldner das Geliehene nicht zurückgeben kann, so mag man sich an seinem Eigentum schadlos halten" (vgl. Buhl, d. soc. Verhältnisse d. Isr. 100).

13 שַׂלְמָה wie Ex 22 25, in Dtn noch 29 4 für das häufigere שִׂמְלָה (auch Ex 22 26 entgg. v. 25). Kleider als Pfänder wurden oft gegeben und rücksichtsloser Weise auch nicht selten behalten (vgl. Am 2 8 Prv 20 16 27 13 Hi 22 6). צְדָקָה, über den Sprachgebrauch von 6 25 (s. z. St.) hinausgehend, die einzelne gerechte That, ist schon auf dem Wege das gute Werk zu werden (oppos.: חֵטְא 15 9).

f) 24 14 f. Empfehlung des Tagelöhners vgl. Lev 19 13b (H). Dass עָנִי וְאֶבְיוֹן dem שָׂכִיר nicht koordiniert sind (den Tagelöhner, den Armen und Elenden), zeigt כִּי עָנִי הוּא v. 15. גֵּר kann kollektiv stehen (vgl. Lev 17 8 10 13), also ist eine Änderung nach Sam. LXX: מִגֵּרֶיךָ unnötig. Zu בְּיוֹמוֹ vgl. Hi 14 6. נָתַן שְׂכָרוֹ (ohne לוֹ) ist hebr. Sprachgebrauch, vgl. z. B. Gen 30 18. עָלָיו neutrisch: *darüber*. Die Phrase נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל, etwas begehren wie z. B. Hos 4 8 u. a. *Er ruft zu Jahwe über dir* (s. 15 9), das Gegenstück zu v. 13. Jahwe ist stets der Mundwalt der Unterdrückten gewesen.

g) 24 16 Massstab der Strafvergeltung.

Jeder stirbt um der eigenen Sünde willen. Das ist die Theorie, die vor Allem Hes 18 ausführt (s. z. Cap.). Es zeigt sich dort deutlich, dass Hes etwas Neues verkündet; denn die damalige Volksstimmung (vgl. Jer 31 29 Hes 18 2) neigte gerade nach der gegenteiligen Seite. Damit ist höchst wahrscheinlich gemacht, dass unser Vers von Hes abhängig ist. Die alte Auffassung ist die von der Solidarität der Blutsgenossen, weshalb die Familie die Strafe des Schuldigen mitträgt (עַל = zu — hinzu, vgl. Jos 7 24 f. II Sam 21 1–9; Dan 6 25 Est 9 13 f.). Angeführt wird unser Gesetz II Reg 14 6. Gerade die Hervorhebung von Amazias That an jener Stelle zeigt aber, dass sie eine Ausnahme von der in Israel üblichen Praxis war.

h) 24 17 f. Empfehlung des Fremdlings und der Wittwe. Zu lesen ist וְיָתוֹם, wo nicht die in LXX fehlenden Worte לֹא תַחֲבֹל בֶּגֶד als Einschub zu streichen sind. Es handelt sich in v. 17a um die Behandlung vor Gericht wie 10 18 16 19 Ex 22 20 23 6 9. Dem entsprechend wäre das Pfänden des Wittwenkleides als der gefällte Schiedsspruch anzusehen (vgl. Hi 24 3). Zu 18 vgl. 15 15.

i) 24 19–22 Überlassung der Nachlese an die genannten Hilfsbedürftigen vgl. Lev 19 9 f. 23 22 (H).

Dass unsere Vorschrift im Vergleich zu der in H ein späteres Stadium repräsentiere (Oettli), ist die Umkehrung des Natürlichen. Hier handelt es sich um ein zufälliges Vergessen von Garben, von Oliven und von Trauben. Diese soll man dem Hilfsbedürftigen überlassen. Es ist entschieden ein Schritt weiter, wenn das Gesetz fordert: Es soll von

vornherein mit Willen und Absicht für die Armen etwas zurückgelassen werden. Der folgende Schritt in der Entwickelung ist dann blos, dass bestimmt wird, wie gross die פֵּאָה sein soll. Das hat mit aller Spintisierungskunst die Mischna gethan. Für das Recht der Nachlese ist charakteristisch die Geschichte Ruths, die zugleich zeigt, wie viel trotz allen Anstrengungen des Gesetzes auf den guten Willen der einzelnen Besitzer ankam (vgl. zu Rt 2 2).

20 Die Oliven wurden von den Bäumen herabgeklopft (vgl. Jes 17 6 24 13 27 12). פֵּאֵר, ein Piel privativum (פֻּארָה, die Zweige): die Zweige abklopfen. Zu **22** vgl. v. 18.

k) 25 1–3 Mässigung im Strafmass.

1 als Ganzes Vordersatz, noch fortgesetzt durch וְהָיָה v. 2, während der Nachsatz erst mit וְהִפִּילוֹ anfängt. הַמִּשְׁפָּט bezeichnet hier die Gerichtsstätte, wo über den Schuldigen das רָשָׁע, über den Unschuldigen das צַדִּיק gesprochen wird; beide Ausdrücke in forensem Sinne wie z. B. Ex 23 7. **2** בִּן־הַכּוֹת, *zu Schlägen verurteilt*, ähnlich בֶּן־מָוֶת (I Sam 20 31). Eine erste milde Bestimmung ist, dass die Strafe unter des Richters Augen (לְפָנָיו) vollzogen werden soll, damit der Verurteilte nicht der Willkür der Schergen preisgegeben sei; eine zweite folgt in der Festsetzung des Strafmasses **3**: 40 Schläge — es handelt sich um Stockschläge auf den Rücken, vgl. Prv 10 13 — und nicht mehr. Bekanntlich liessen die spätern Juden blos 39 (אַרְבָּעִים חָסֵר אַחַת), d. h. mit der aus drei Riemen bestehenden Geisel 13 × 3, erteilen (vgl. II Kor 11 24), um dem לֹא יֹסִיף nicht zuwiderzuhandeln. Merkwüdig ist, dass durch eine grössere Zahl Schläge der Verurteilte „entehrt" werden könnte. Nach unserm Empfinden entehrt die Strafe als solche, und das Quantum kommt dabei erst in zweiter Linie in Betracht. Offenbar ist der Gedanke: mehr Schläge würden den Menschen so übel zurichten, dass er seine Menschenwürde verlöre. Nicht deutlich ist, ob immer 40 Schläge verabfolgt werden sollen (II Kor 11 24) oder ob die Meinung ist, 40 sei das Maximum (beachte כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ v. 2 u. vgl. 19 21).

l) 25 4 Fürsorge für den dreschenden Ochsen.

Wie I Kor 9 9 I Tim 5 18 zeigen, ist in der spätern jüd. Exegese der ursprüngliche Sinn unseres Gebotes verloren gegangen. Denn es will allerdings rein wörtlich verstanden sein und entspricht blos der Tierfreundlichkeit, die uns auch sonst aus dem Dtn entgegentritt (vgl. z. B. 22 6 f.): Der dreschende Ochse soll nicht verhindert werden vom Ährenhaufen, über den er hin- und hergetrieben wird, zu fressen. Noch heute dreschen in Palästina, Arabien und Syrien die Ochsen z. T. ohne Maulkorb. Über das Dreschen mit Ochsen überhaupt s. Nowack Archäol. § 41 S. 232, Benzinger § 32 2. Steuernagel vermutet, das Gebot sei wohl, da Dreschen und Ernten zusammen gehören, zu 24 19 an den Rand geschrieben gewesen und dann fälschlich hierher versetzt worden.

2l) 25 5—10 Leviratsgesetz.

Die bei den verschiedensten Völkern sich findende Sitte des Levirates, wonach der Schwager die Wittwe seines verstorbenen Bruders zu heiraten hat, um diesem Samen zu erwecken, wurzelt höchstwahrscheinlich im Ahnenkult. Da ein jeder der kultischen Verehrung seiner Nachkommen bedarf, kommt Alles darauf an, dass keiner ohne Nachkommen (und zwar männliche; denn diese allein sind kultberechtigt) bleibe. Das illustriert am Deutlichsten Gen 38: Wo Brüder nicht eintreten können, ist selbst der Vater des Verstorbenen zum Levirat verpflichtet. Unser Gesetz zeigt eine Einschränkung der alten Sitte.

Die absolute Verpflichtung ist aufgehoben; die Leviratsehe ist blos noch Ehrensache, und sie fällt nur Brüdern zu, die bei einander wohnen, d. h. wohl auf dem väterlichen Gute (und zwar schwerlich in koordinierter Stellung zu einander). Über das Levirat in Rt 1 11–13 s. z. St. und zu 4 5; zum Levirat im Allgemeinen die ebendort in d. Anm. genannte Litteratur. Lev 18 16 20 21 haben mit dem Levirat überhaupt nichts zu thun, da die betr. Verbote auf der Voraussetzung beruhen, dass der Bruder noch am Leben ist. Im NT vgl. Mt 22 23 ff. Mk 12 18 ff. Lk 20 27 ff.

5 בֵּן ist der Sohn, nicht das Kind überhaupt (LXX: σπέρμα cf. Josephus Ant. IV 8. Mth 22 24: τέκνα); bei gewissen Völkern freilich galt das Levirat auf die Fälle beschränkt, wo der Verstorbene überhaupt keine Kinder hinterliess. זָר ist der Mann, der ausserhalb (vgl. הַחוּצָה) der Familie steht. עָלֶיהָ = אֵלֶיהָ. לְקָחָהּ לְאִשָּׁה (vgl. 21 11) weist darauf hin, dass es sich um eine regelrechte Ehe handelt, aus der denn auch nur der erste Sohn dem verstorbenen Bruder zugerechnet wird. Dass dafür יִבֵּם (denomin. von יָבָם) term. techn. geworden ist, zeigt, wie tief die Sitte des Levirates in Israel eingewurzelt gewesen sein muss. **6** Der Sohn trägt zu seinem Namen stets des Vaters Namen (David ben Isaj). Beim Erstgeborenen aus einer Leviratsehe ist diese „Kunja" die des verstorbenen Bruders, nicht des יָבָם; diesem „Eintreten in des Verstorbenen Namen", „auf ihn zu stehen kommen", scheint der hebr. Ausdruck יָקוּם עַל־שֵׁם אָחִיו zu entsprechen, falls er nicht bedeutet: „sich beim Appell des betr. Namens im Thore erheben(?)" (vgl. Rt 4 10 מִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ u. s. m. Bem. z. St.). **7** Das Thor (vgl. zu 17 5), und die Altesten (vgl. zu 19 12), die ganze Gerichtsscene ist so recht die Scenerie, die uns Rt 4 1–12 anschaulich macht; ebendort 4 5 10 der term. techn. הָקִים שֵׁם (vgl. Gen 38 8). **9** Zum ursprünglichen Sinn des Schuhausziehens als Zeichen der Verzichtleistung vgl. meine Bem. zu Rt 4 7. Der Schimpf liegt offenbar darin, dass der Betreffende sich vom Weibe den Schuh muss ausziehen lassen. Er lässt sich auf diese Weise von ihm seine schmähliche Verzichtleistung auf die Ausübung des Leviratsrechtes sozusagen quittieren und begiebt sich damit des Ehrenrechtes eines selbständigen Mannes. Natürlich ist die Bespeiung grausamste Verhöhnung (vgl. Num 12 14 Hi 30 10 Jes 50 6). Zum Bild des Hausbauens im geschlechtlichen Sinne vgl. Rt 4 11 Gen 16 2 30 3. **10** Wer des Bruders Haus nicht bauen will, an dessen eigenes Haus hängt sich der Spottname *Haus des Barfüssers*. Eine eigentliche Pointe liegt in dem Ausdruck erst, wenn חֲלוּץ הַנַּעַל im gewöhnlichen Leben verächtliche Bezeichnung war, etwa entsprechend unserm „Lump" (Oettli). In der That galt das Schuhausziehen nicht blos als Trauersitte, sondern auch als Zeichen der Gedemütigten, Jes 20 4 II Sam 15 30 (vgl. Frey Tod, Seelenglaube und Seelenkult 45 Anm. 1).

22) 25 11 f. Gegen eine unschickliche Handlung eines Weibes.

Die Vorschrift ist in mehrfacher Beziehung eigentümlich. Ist der vorausgesetzte Fall überhaupt der Art, dass es für ihn einer besondern gesetzlichen Bestimmung bedarf? Ist es nicht ein ganz absonderlicher Zufall, wenn er eintritt? „Sicherlich ist hier ein Urteil, das zunächst bei einem einzelnen Falle gefällt war, als Norm für die Beurteilung ähnlicher Fälle mitgeteilt, ein interessantes Beispiel wie sich Rechtsgrundsätze bilden" (Steuernagel). Im Übrigen fällt die rigorose Strenge dieser Vorschrift auf. „Es ist, abgesehen vom jus talionis (19 21) der einzige Fall, wo das Gesetz Körperverstümmelung als Strafe fest-

setzt“ (Dillmann). Ob der Grund dieser Strenge wirklich nur in der Unduldsamkeit gegen weibliche Schamlosigkeit zu suchen ist, ist mir zweifelhaft. Ich vermute, dass irgend ein verdeckter uns nicht mehr verständlicher Aberglaube dabei mit im Spiele ist.

11 כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים wie Ex 21 22. מְבֻשִׁים, Schamteile, blos hier.

23) 25 13–16 Rechtes Mass und Gewicht, vgl. Lev 19 35 f. (H) Hes 45 10.

Die Veranlassung gerade dieses Gebotes erhellt aus Stellen wie Am 8 5 Mch 6 10 f. **13** Die Steine im Beutel braucht man zum Wägen. Den kleineren zieht man hervor, wo man verkauft, um weniger geben zu müssen, den grössern, wo man kauft, um mehr zu erlangen, vgl. Prv 16 11 20 23. **14** Das Epha (= 36,4 l.) als von schwerem Gewicht trägt man nicht mit sich herum, sondern man hat es im Hause. **15** אֶבֶן שְׁלֵמָה ist das volle Gewicht. Auffällig ist die Koordination von Adjektiv und Substantiv (וָצֶדֶק). Zur Verheissung vgl. 5 16. **16^{a}** = 18 12 22 5; v. 16^{b} ist vielleicht aus Lev 19 35 nachträglich zugefügt.

24) 25 17–19 Gegen Amalek.

Es ist rein unmöglich auszumachen, welcher Zeit unser Gebot Amalek zu vernichten angehört. Schon unter Saul (vgl. I Sam 14 48 15 27 8) und David (I Sam 30 17 II 8 12) wurden die Amalekiter gänzlich geschlagen (vgl. Num 24 20). Später verschwinden sie aus der Geschichte (doch vgl. noch I Chr 4 43 Ps 83 8). Sicher ist nur so viel, dass unsere Stelle Ex 17 voraussetzt, vgl. v. 19 mit Ex 17 14. Das legt die Vermutung nahe, dass wir es hier mit einer späteren Ausarbeitung jenes alten Jahwewortes über Amalek Ex 17 14 zu thun haben. Dazu würde stimmen, dass die Motivierung v. 18 ganz an den Stil von 23 5 gemahnt. Der hier berichtete perfide Angriff Amaleks auf die erschöpfte Nachhut Israels wird übrigens sonst nirgends erwähnt. Haben wir es hier nicht wieder mit einem Stück Haggada zu thun (vgl. zu 2 33 4 21)? Thatsache ist, dass noch in weit späterer Zeit Amalek als Israels Feind κατ᾽ ἐξοχήν galt (vgl. mein Buch, Stellung d. Isr. zu d. Fremden 29 Anm. 1). Was D zu so viel Animosität gegen Amalek veranlasst haben sollte, ist dagegen nicht einzusehen. Bacon (262) weist die Verse E zu.

Zu **17** vgl. 24 9 23 5. **18** זִנֵּב den Schwanz abschneiden, ein Pi. privativum wie פֵּאֵר 24 20. יִרְאַת אֱלֹהִים ist, was man von Religion sonst jedem Menschen zutrauen kann (vgl. Gen 20 11 42 18 Ex 1 17). Selbst diese allgemeinste und natürlichste Erwartung täuschte Amalek, indem es sich an den Hilflosen und „Maroden“ (= נֶחֱשָׁלִים ἅπ. λεγ.) vergriff. **19** Wenn Israel vor all seinen feindlichen Nachbarn Ruhe hat (vgl. 12 10), dann hat es eigentlich auch von Amalek nichts zu fürchten. Schon dieser Widerspruch dürfte den rein fiktiven Charakter dieser ganzen Vorschrift bestätigen. v. 19^{b} = 9 7.

IV. Liturgischer Nachtrag
Cap. 26 1–15.

1) 26 1–11 Gebet bei der jährlichen Darbringung der Erstlinge.

Dass die Erstlinge (הָרֵאשִׁית) ins Gotteshaus kommen sollen, ist schon Forderung des Bundesbuches (Ex 23 19 34 26). Es fragt sich aber zunächst, in welchem Verhältnis steht רֵאשִׁית zu מַעֲשֵׂר (14 22 ff.)? Beide Begriffe sollen identisch sein (Nowack Archäol. II 126 Anm. 1 Steuernagel); denn 1) sei 14 22–27 der Zehnte nicht im strengen Sinne

gemeint, 2) könne Sg unmöglich neben dem Zehnten noch Erstlinge gefordert haben, da sie sonst 12 17 14 22 ff. erwähnt sein müssten. Der erste dieser Gründe ist eine einfache Behauptung, für die ein Beweis so wenig zu erbringen ist wie für deren Gegenteil. Also kommt Alles auf den zweiten an. Dass im Falle der Verschiedenheit von מַעֲשֵׂר und רֵאשִׁית diese 14 22 ff. zu erwähnen gewesen wäre, ist eine rein willkürliche Forderung. Anders in Cap. 12. Aber was hindert dort unter תְּרוּמַת יָד (v. 6 11 17) gerade die רֵאשִׁית zu verstehen? Ja, was soll man sich unter תְּרוּמַת יָד überhaupt vorstellen, wenn sie nicht die רֵאשִׁית ist? Im Übrigen scheint mir gerade 14 22–27 des Entschiedensten gegen die Identifikation מַעֲשֵׂר — רֵאשִׁית zu sprechen: 1) Es ist gar nicht abzusehen, warum nicht in allen Fällen, auch bei weiterer Reise, die רֵאשִׁית ans Heiligtum hätte gebracht werden können; denn sie umfasste ein blos relatives Mass, einen Korbvoll (מֵרֵאשִׁית) samt dem, was die Opferteilnehmer selber verzehrten. Dagegen könnte ein richtiger Zehnter gelegentlich allerdings zu stark anwachsen, um tragbar zu sein. 2) Wie verträgt sich überhaupt die Klausel 14 24–26 mit 26 2? Es handelt sich bei der Gabe im Korb 26 2 ausdrücklich um Erzeugnisse, die man selber eingeheimst (אֲשֶׁר תָּבִיא, vgl. II Sam 9 10), nicht um solche, die man aus dem Erlös des Eingeheimsten erst am Heiligtum eingekauft hat; also wäre neben dem מַעֲשֵׂר in Geld (14 24) doch stets noch ein מַעֲשֵׂר in natura mitzunehmen gewesen? Warum ist davon 14 24 nichts erwähnt? Und in allen Fällen bleibt bei der Identifikation von מַעֲשֵׂר — רֵאשִׁית die grosse Schwierigkeit, dass für ein und dieselbe Sache zwei termini, die an sich Verschiedenes bedeuten, promiscue gebraucht werden. Das wäre noch zu verstehen bei verschiedenen Autoren. Aber mag selbst (vgl. z. B. STADE Gesch. Isr. I 657, HOLZINGER Hexat. 294) Cap. 26 einem Spätern angehören als 14 22 ff., innerhalb 26 1–15 selber erscheinen beide termini, und es ist absolut nicht einzusehen, warum der Verf. damit sollte abgewechselt haben, wenn er nicht Verschiedenes damit bezeichnen wollte. Noch fragt sich, wie unsere Stelle zu 18 4 stimmt, wonach die רֵאשִׁית von Korn, Most und Öl (wie auch von der Schafschur) als Abgabe den Priestern zufallen soll. Hier mag die Antwort genügen, dass vermutlich die auf den Altar gestellte רֵאשִׁית (26 10) nachträglich den Priestern zufiel (so hatten sie ja auch das Recht auf die vor Jahwe aufgestellten Schaubrote). Damit kam ja auch erst recht der Gedanke zur Geltung, dass Jahwe נַחֲלָה der Priester sei (vgl. zu 18 2): ihnen fällt zu, was ihm gehört. Es ist schon zu 18 4 hervorgehoben worden, wie auch hier die Identifikation von מַעֲשֵׂר — רֵאשִׁית nur in Schwierigkeiten verwickelt. Indem ich also an der Verschiedenheit festhalte, vermute ich, dass מַעֲשֵׂר am Laubhüttenfest dargebracht worden sei, רֵאשִׁית am Wochenfest (vgl. zu 16 9). Interessant sind v. 5–10 wie gleich v. 13–15 als Muster von Gebeten, wie sie das Opfer zu begleiten pflegten.

1 Fast wörtlich wie 17 14. **2** טֶנֶא, Korb findet sich blos noch v. 4 28 5 17. Zum Artikel vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 126 s. **3** הַכֹּהֵן, wegen des Zusatzes אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם (wie 17 9 19 17) wohl nicht der, der zum Empfang der h. Gaben gerade bereit steht, sondern der, der später der Hohepriester heisst: Die Darbringung der Erstlinge ist das in That umgesetzte feierliche Bekenntnis (הִגַּדְתִּי Perf. der Beteuerung), dass man in den thatsächlichen Besitz der göttlichen Gnadenzusage eingetreten ist. ךָ in אֱלֹהֶיךָ scheint nach LXX auf Dittographie zu beruhen. Indessen ist nun gegen **4** einzuwenden, dass nach v. 10[b] der Opfernde selber den Korb Jahwe übergiebt. Es verbindet sich damit ein weiteres Bedenken: Sollte es wirklich Sache des Oberpriesters gewesen sein, alle diese Körbe vor Jahwe hinzustellen? Der Vers scheint eingeschoben zu sein, „um ja den Priester zu seinem Rechte kommen zu lassen“ (vgl. z. B. I Sam 6 15). v. 4 zieht aber v. 3 nach sich, so dass wir beide Verse ausscheiden (D'EICHTHAL 252 f. 327, STEUERNAGEL, STÄRK 9 Anm. 1). In der That reiht sich **5** gut an v. 2 an. Der Vater ist Jakob; seine Mutter, Rebekka,

stammt aus Aram Naharaim (Gen 24 10), seine Vorväter ebendaher (Gen 24 4). אֹבֵד, dem Untergang zugehend; als solcher scheinbar floh er selber vor dem Zorn seines Bruders nach Aram (Hos 12 13 Gen 29—31), von wo er sich auch seine Weiber holte. Später zog er nach Ägypten in kleiner Zahl (zum בְּ vgl. 10 22, zum Ausdruck 28 62 Gen 34 30) und in wenig beneidenswerter Lage (וַיָּגָר in der Stellung eines גֵּר) — und trotzdem, er wurde zum mächtigen Volke. **6** וַיָּרֵעוּ hier transitiv, in gleichem Zusammenhang Num 20 15 (E) mit עַנָּה לָנוּ und עֲבוֹדָה קָשָׁה Ex 1 12 14 (P). **7** vgl. Num 20 16 (E) Ex 3 7 (J) 9 (E). **8** vgl. 4 34. **9** ist einer der Verse, der am Unmissverständlichsten den westjordanischen Standpunkt des Verf.s verrät. **10** spricht wieder (vgl. zu 7 13 11 15) stark den Gedanken aus, dass man Jahwe die Früchte des Landes zu verdanken hat, nicht Baal. **11** An die Weihe schliesst sich die fröhliche Opfermahlzeit der Darbringer (l. mit LXX אַתָּה וּבֵיתְךָ st. וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה), wobei wieder Levit und Ger mit eingeschlossen werden (vgl. 12 11 f. 17 f. 16 11 14). Genossen werden vermutlich Erstlinge, aber wohl abgesehen von den im Korbe dargebrachten, die wahrscheinlich den Priestern zufielen (18 4).

2) 26 12—15 Gebet bei der Ablieferung des dreijährlichen Zehnten (vgl. 14 28 f.).

12 Für לַעְשֵׂר, Hiph. mit elidiertem ה, l. לְעַשֵּׂר Pi wie 14 22. Neu ist, dass das dritte Jahr שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר geheissen habe, was LXX mit ihrem τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον (שֵׁנִית) gänzlich missverstanden hat. **13** Es fragt sich, ob man sich wegen לִפְנֵי יְהוָה die folgenden Worte am Heiligtum oder im Hause des Einzelnen (vgl. Gen 27 7) gesprochen zu denken hat. Gegen Ersteres darf man v. 15 schwerlich geltend machen (vgl. z. B. I Reg 8 30). Da man beim Einsammeln des Ertrages von Tenne und Kelter doch am Heiligtum erscheinen soll (16 13), dürfte wohl die Meinung sein, es sei das Gebet bei dieser Gelegenheit zu sprechen. קֹדֶשׁ heisst der Zehnte, sofern er durch ein Jahwegebot (14 28 f.) dem eigenen profanen Gebrauche entzogen ist. Der Vers ist wie das ganze Gebet charakteristisch für die Stimmung, in der man auf Grund des Gesetzes mit Gott zu rechnen und ihm vorzuzählen anfängt, wie man sich mit seinen einzelnen Geboten abgefunden habe; dabei fällt schon die Ängstlichkeit auf, mit der man sich prüft, ob man auch nicht durch gewisse Nebenumstände das Gesetz übertreten habe. Eine Zeitlang nämlich, ehe der Zehnte abgeliefert wurde, hat er sich ja im Hause befunden. Ist er da nicht verunreinigt worden? Das hätte **14** geschehen können, a) wenn man in Trauer etwas davon gegessen hätte. Trauerspeise aber ist unrein (vgl. לֶחֶם אוֹנִים Hos 9 4) — ein Protest des echten Jahweglaubens gegen ursprünglichen Totenkult; b) wenn man bei der Abgabe selber den Zehnten als Unreiner (בְּטָמֵא mit בְּ essentiae) hingebracht hätte (vgl. Lev 22 3). Levitische Unreinheit wirkt bekanntlich ansteckend (vgl. z. B. Hag 2 13); c) wenn man davon einem Toten gegeben hätte (sc. als Opferspende auf's Grab, vgl. Tob 4 17 JSir 30 18 f.) oder für einen Toten (sc. als Beitrag zu der zu seinen Ehren veranstalteten Trauermahlzeit, die ursprünglich Opfermahlzeit war). Nur wäre im zweiten Falle der Unterschied von c) und a) nicht recht deutlich, so dass ich ersterer Erklärung den Vorzug geben möchte.

Aber sie ist um so weniger sicher, als die Hauptstelle, die auf die unsrige ein Licht werfen könnte, Jer 16 7, selber dunkel ist. 15 „Zum Herabschauen vom Himmel wird Gott angerufen, weil es sich um Natursegen des Landes vom Himmel her handelt (11 12 14 f.“ DILLMANN). Der v. 12-15 vorgeschriebene liturgische Brauch wurde von Johannes Hyrkanus abgeschafft (vgl. SMITH d. AT 47).

C. Schlussreden und -thaten Moses

Cap. 26 16—34 12.

I. Abschliessende Reden zur Empfehlung des Gesetzes

Cap. 26 16—30 20.

1) 26 16—19 Verpflichtungsformel auf das Gesetz.

Es will mir sehr wahrscheinlich scheinen, dass wir in diesen Versen die Formel besitzen, unter der König Josia das Volk auf das Gesetz verpflichtete (II Reg 23 3, vgl. dazu auch Jer 11 1-8 und MARTI ZThK 1892, 55). Sie nimmt sich aus wie eine Ausführung von 27 9 f., in welchen Worten wir ursprüngliches Gut des D glauben sehen zu dürfen. Dass sie sich überhaupt aufs Engste dem dtn Sprachgebrauch anschliesst, ist natürlich keineswegs verwunderlich. Dass sie hier, nicht erst hinter Cap. 28 erscheint, daraus ist gegen ursprüngliche Zugehörigkeit von Cap. 28 zu Cap. 12—26 noch kein Schluss zu ziehen, umsoweniger als sich hier, wie Cap. 27 zeigt, ein ganzer Herd späterer Einschaltungen findet.

16 Auf eine aktuelle Situation wie z. B. II Reg 23 3 scheint mir das stark hervorgehobene הַיּוֹם הַזֶּה hinzudeuten. 17 Ein feierlicher Vertrag ist eingegangen worden. Jeder der Kontrahenten nimmt dem Partner die Aussage der Vertragsbedingungen, zu denen sich dieser verpflichtet, ab: das scheint das sonst nicht vorkommende Hiph. von אָמַר zu bedeuten, wofür OETTLI zweimal die müssige Konjektur ins Hiph. von אמן anbringt. Dass das Volk Jahwe aussagen lässt, hat nichts Anstössiges, sobald הֶאֱמִיר im obigen Sinne term. techn. der juristischen Sprache war. Jahwe verpflichtet sich Israels Gott zu sein, wie Israel zur entsprechenden Stellung als Volk. Dass dieses Verhältnis als ein auf Vertrag gegründetes, nicht mehr wie früher als natürlich gegebenes erscheint, ist eine Folge der prophetischen Predigt vom kommenden Untergang des Volkes und des sittlichen Charakters Jahwes. וְלָלֶכֶת und das Folgende scheint an falsche Stelle geraten zu sein; denn diese Worte sind Inhalt dessen, was Jahwe das Volk aussagen lässt, während v. 19 וּלְתִתְּךָ bis וּלְתִפְאָרֶת die göttliche Aussage gut weiter führen würde. Mit Streichung von ו vor לָלֶכֶת (Pesch.) ist nur das Schlimmste beseitigt. Wie der Text in Unordnung geraten resp. wie viel später zugesetzt ist (vgl. STEUERNAGEL), ist nicht auszumachen. 18 Sonst erscheint, dass Israel עַם סְגֻלָּה sein soll (Ex 19 5 Dtn 7 6 14 2), stets als Verheissung von Seiten Gottes. Soll der Hinweis auf jene Verheissung כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ hier zurecht bestehen, so kann der Sinn blos sein: Das Volk verpflichtet

sich auf die durch Gottes Verheissung ihm zu Teil werdende Sonderstellung einzugehen, nämlich indem es seine Gebote bewahrt; auf Letzterm ruht dann der Hauptaccent. **19** vgl. 28 1. Beachte, dass Jahwe die Völker geschaffen hat (Ps 86 9; vgl. zu 4 19). Trotz Jer 13 11 vgl. 33 9 möchte ich zu לִתְהִלָּה וגו' nicht ergänzen sc. dem Jahwe sondern eben jenen Völkern, welche es weniger hoch bringen; d. h. sie müssen Israels Überlegenheit anerkennen, vgl. z. B. Zph 3 19 f. Recht deutlich tritt in diesen Worten der Gedanke zu Tage, wie Israel sich auf Grund des Gesetzes mehr fühlt als die andern Völker. כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר sc. Ex 19 5 (Dtn 7 6).

2) 27 1—8 Zwei Befehle im Westjordanlande auszuführen.

Diese Verse stellen der Quellenkritik eine besonders schwierige Aufgabe. Vgl. Kuenen ThT XII 297 ff. Als sicher darf zunächst gelten, dass hier zweierlei durch einander gemengt ist: a) der Befehl der Errichtung des Altares v. 5–7, b) der Befehl der Aufrichtung von Steinen mit dem Gesetze drauf v. 2 3 4 8. Ersterer ist so gut wie sicher nicht aus dtn Feder geflossen; denn שָׁם geht nicht auf Jerusalem, und wie sollte ein Dtnist ausserhalb Jerusalems zu einem Altar aufgefordert haben? Seine Erklärung erhält שָׁם durch בְּהַר עֵיבָל, das in v. 4 vermutlich eine an falsche Stelle geratene Glosse ist. Spricht dieser Umstand ganz entschieden gegen dtn Herkunft, so deutet schon die auf das Altargesetz Ex 20 24 f. zurückgehende Beschreibung des zu erbauenden Altares auf E als Quelle (Harper 435: J), freilich in dtn Bearbeitung (vgl. namentl. v. 7); — Dillmann weist noch hin auf die Art, wie E auch sonst alles Sichem Betreffende sorgsam verzeichne. — Budde (ZATW XI 228) meint geradezu, die vv. 6 7 seien zwischen Ex 20 25 und 26 weggenommen, wo sie als positive Ergänzung fast unentbehrlich seien. Die Bedeutung dieses Stückes ist, Jos 8 30 f. vorzubereiten. — Der Befehl b) ist selber nicht einheitlich. Wenn ich recht sehe, sind v. 2 3 und v. 4 8 einfach Dubletten. Beide beziehen sich auf etwas, was unmittelbar nach Überschreitung des Jordans, also nicht erst auf dem Ebal, zu geschehen hat. v. 1 scheint beiden gleichmässig als Spitze anzugehören. Nur ist v. 1 selber nicht in Ordnung. Entweder ist וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל Glosse. Dagegen spricht aber, dass LXX diese Worte wiedergiebt, während ihr gerade אֶת־הָעָם fehlt. Infolgedessen lesen unter Streichung dieser Worte Dillmann, Steuernagel אֶת־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. Oettli wendet dagegen die Singg. v. 2 ein und liest: אֶת־זִקְנֵי י' וְאֶת־הָעָם. Ist v. 1 aus dem doppelten Anfang zu v. 2 3 und v. 4 8 zusammengezogen, so ist immerhin möglich, dass sich אֶת־הָעָם und זִקְנֵי י' ursprünglich auf beide Anfänge verteilten. Noch erhebt sich die Frage, ob wir den Verf. resp. beide Verf. dieser Verse kennen, und da bietet sich denn die Möglichkeit — zu Sicherheit ist hier nicht zu gelangen —, dass hier der Autor von Cap. 1—4 8 44, allenfalls der von Cap. 5 wieder zu Worte komme. (Vgl. zu הַתּוֹרָה [v. 3 8] d. allg. Bem. zu Cap. 4a p. 14, zu בַּאֵר [v. 8] vgl. 1 5).

2 Eine weisse Tünche soll offenbar als Untergrund für die in schwarzer oder bunter Farbe anzubringende Aufschrift dienen; ein derartiges Verfahren war z. B. in Ägypten üblich. **3** Zur Sitte überhaupt, Gesetze auf Steine aufzuzeichnen, vgl. z. B. Apollodorus (beim Schol. ad Aristoph. nub. 447): „Οἱ ἀρχαῖοι λίθους ἱστάντες εἰώθεσαν τὰ δόξαντα ἐν αὐτοῖς ἀναγράφειν“ und s. Hi 19 23 f. Wie viel im speciellen Falle unter כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת zu befassen ist, Cap. 12—26 oder Cap. 6—26, darüber ist nie ins Klare zu kommen. כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר vgl. 1 21. **4** Zur Lage des Ebal s. zu 11 29. Dass Sam. hier st. Ebal Garizim nennt, geschieht blos zur grössern Ehre des eigenen Kultortes. Zu **5** f. vgl. Ex 20 25. אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת bestimmt sich aus dem Gegensatz zu גָּזִית, *unbehauene Steine.* **7** שְׁלָמִים (wie Ex 20 24) findet sich im Dtn blos hier

(= זְבָחִים bei D); dagegen zeigt im Übrigen v. 7 ausgesprochen dtn Sprachcharakter (vgl. z. B. 12 12); er ist wohl von R[d] retouchiert.

3) 27 9 10 Paränese auf Grund des Bundesschlusses.

Diese beiden Verse, die mit dem unmittelbar Vorangehenden so wenig wie mit dem unmittelbar Folgenden in Zusammenhang stehen, bilden ein treffliches Zwischenglied zwischen der eigentlichen Gesetzesmitteilung und Cap. 28, dessen erster Vers nach seinem Sprachgebrauch fast gebieterisch den Anschluss an 27 10 verlangt (vgl. Ewald, Kleinert 183, Kuenen hist.-krit. Einl. I 119; ThT XII 302 f.; Dillmann, Westphal Sources du Pent. II 99, Driver). Ich schreibe also diese Verse D zu (vgl. zu 26 16–19). Steuernagel (95 f.) wendet ein, Sg habe von keinem Bundesschluss erzählt. Allerdings nicht. Aber auf diesen Begriff kommt auch hier dem Verf. so wenig an, dass er ihn nicht einmal ausdrücklich nennt. Dagegen ist m. E. der Gedanke, dass Israel durch die Gesetzespromulgation Jahwes Volk geworden sei, durch eine Stelle D's wie 7 6 genugsam vorbereitet.

9 וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם (vgl. zu 10 8) ist vielleicht „mit Rücksicht auf die Zusätze v. 11–26“ (Dillmann) nachträglich eingeschoben; **10**[b] setzt nur ein redendes Subjekt voraus; jedenfalls ist es verkehrt, Mose zu streichen (Schlatter Zur Topogr. und Gesch. Palästinas 255 Anm. 2). הַסְכֵּת, ἅπαξ λεγόμ. *schweige.* Der Mensch schweigt angesichts der göttlichen Gegenwart (vgl. Sach 2 17).

4) 27 11–13 Verteilung der Segens- und Fluchsprüche.

Auf den ersten Blick zeigt sich die inhaltliche Verwandtschaft dieser Verse mit 11 29 f. (s. z. St.). Gegen dtnomistische (Dillmann) oder gar dtnomische Abfassung spricht aber, dass Levi noch als weltlicher den andern ebenbürtiger Stamm erscheint (v. 12). Dass das zwischen Ebal und Garizim gelegene Sichem als religiöses Centrum vorausgesetzt ist, weist vielmehr auf E (vgl. zu v. 1–8 und s. Bacon 260). Dagegen ist die Erzählung von der Ausführung des vorliegenden Befehles, Jos 8 33 f. dtnomistisch. Dass die Verteilung der Stämme eine geographische sei, indem die im Westjordanland im südlichen Teil wohnenden im Süden stehen (Steuernagel), ist angesichts der Stellung Issachars mindestens ungenau. Mit grösserem Rechte weist man darauf hin, dass die zum Fluch ausersehenen Stämme die halbbürtigen Stämme (Gad, Asser, Dan, Naphtali) sind, ferner Leas letzter Sohn (Sebulon) und Ruben, der sein Erstgeburtsrecht verscherzte (Gen 49 4).

12 Levi gilt als den andern ebenbürtiger Stamm; daher, um die Zwölfzahl auszumachen, Ephraim und Manasse als Ein Stamm, Joseph, gezählt werden. **13** עָמַד mit עַל entspricht ungefähr unserem: über etwas gesetzt sein.

5) 27 14–26 Zwölf Fluchsprüche.

Dass diese Fluchsprüche nicht Ausführung sind der in v. 13 in Aussicht genommenen קְלָלָה, geht schon daraus hervor, dass die einander gegenüberstehenden Teilnehmer v. 11–13 die beiden Volkshälften sind, v. 14–26 das Volk als Ganzes und die Leviten; diese hier die liturgischen Repräsentanten des Volksganzen, dort ein Stamm neben andern, zudem auf Seiten derer, die segnen, nicht fluchen sollen. Natürlich ist die Zwölfzahl der Flüche nicht sufällig, sondern entspricht der Stämmezahl. Aufgefallen ist von jeher, dass diese Fluchzprüche nicht blos auf das dtn. Gesetz Bezug haben und umgekehrt auf Einzelnes, worauf im Dtn ein starker Accent fällt, keinerlei Rücksicht genommen ist. Ist damit D als Autor ausgeschlossen, so führen die Berührungen mit H (s. Auslegung) frühestens auf exilische Abfassungszeit. Das Stück giebt uns einen Begriff von einer damaligen liturgischen Ceremonie, bei der der Gegensatz von Klerus und Laien schon eine kultische Abwechslung ermöglicht.

14 Die Leviten (vgl. zu 10 8) spielen hier ungefähr dieselbe Rolle wie Neh 8. **15** Zu פֶּסֶל s. zu 4 16 und vgl. 4 23 25 28 5 8 (= Ex 20 4) 9 12 12 3 Ex 34 17 20 23 Lev 19 4 26 1. Auch das zustimmende Amen des Volkes kehrt Neh 8 6 wieder. Zu **16** vgl. 5 16 (= Ex 20 12) Ex 21 17 Lev 20 9. Zu **17**: 19 14. Zu **18**: Lev 19 14. Zu **19**: 24 17 Ex 22 20–23 23 9 Lev 19 33 f. Zu **20**: 23 1 Lev 18 8 20 11. Zu **21**: Ex 22 18 Lev 18 23 20 15. Zu **22**: Lev 18 9 20 17 (s. dagegen Gen 20 12 II Sam 13 13). Zu **23**: Lev 18 17 20 14. Zu **24**: 5 17 (= Ex 20 13) 19 11 ff. Ex 21 12 Lev 24 17. Zu **25**: 16 19 Ex 23 8. **26** bringt die Zusammenfassung, wobei auf die sprechende Parallele zu יָקִים II Reg 23 3 24 verwiesen sein mag.

6) 28 1–68 Segen und Fluchrede.

Längst ist schon aufgefallen, dass in dieser Rede der Fluchteil (v. 15–68) stark überwiegt. So wenig dies an sich unverständlich ist, so scheint im bestimmten Falle der Grund in späterer Überarbeitung zu liegen. Verschiedene Versuche sind denn auch gemacht worden, den ursprünglichen Bestand herauszuschälen. Valeton z. B. (VII 44 f.) will ganz v. 20–68 (ebenso v. 7–14) ausscheiden, so dass blos die sechs Paare der mit בָּרוּךְ und אָרוּר eingeleiteten Segens- und Fluchsprüche übrig bleiben, Kleinert (205 f.) v. 28–37 und v. 49–57, Kayser (JpTh VII 531) v. 47–68. Letzteres übernimmt Steuernagel, von der Beobachtung ausgehend, dass v. 45 f. ursprünglich sicherlich Abschluss waren. Diese Annahme scheint mir allerdings berechtigt, und weiter folge ich Steuernagel in der Unterscheidung verschiedener Bestandteile innerhalb des Anhanges. v. 58 scheint ein neuer Ansatz, wie v. 61 der Schluss einer Ausführung zu sein. Dazu stimmt auch der Numeruswechsel in v. 62 f. Inhaltlich schliesst dann freilich v. 64 gut genug an v. 63 an, dass der abermalige Wiedereintritt des Sing. vielleicht doch nicht eine neue Hand verrät. Immerhin sind bei derartigen Ausführungen Hinzufügungen durch spätere Hände so wenig verwunderlich, dass man in ihrer Annahme nicht zu kargen braucht. Vgl. die Tabelle von Steinthal l. c. 1880 zu p. 14. Innerhalb v. 15–46 ist nun mit Recht beobachtet worden, wie einige Sätze mehr oder weniger genau den Segenssprüchen v. 1–14 entsprechen. Sollte dieses korrespondierende Verhältnis nicht vielleicht überhaupt säuberlich durchgeführt sein? Steuernagel und Stärk haben, in Bejahung dieser Vermutung, nur noch beibehalten, was einander genau entspricht. Sie gehen m. E. aber in einer derartigen Forderung symmetrischen Aufbaues der Rede zu weit (vgl. den Schluss der allg. Bem. zu 12 29—13 19). Abgesehen von kleineren Erweiterungen kann ich blos v. 26 (ev. 25ᵇ)–37 für späteren Einsatz halten. v. 26 scheint aus Jer 7 33 (vgl. 16 4 19 7 34 20) interpoliert. v. 27 f. liest sich wie eine Variation des v. 21 angeschlagenen Themas, wie denn die ganze ins Detail gehende Ausführung dieser Verse dem Charakter der knappen Segens- und Fluchsprüche v. 3–6 16–19 wenig entspricht. v. 32 scheint die durch das Exil thatsächlich geschaffenen Verhältnisse vorauszusetzen. v. 33 ist Ausführung von v. 25. v. 34 f. verhalten sich zu v. 27 f., als wollte sich der Zusetzer selber überbieten. v. 36 ist wohl wieder abhängig von Jer 9 15 16 13; ebenso vgl. zu v. 37: Jer 18 16 19 8 24 9 29 18. Der nach allen Ausscheidungen übrig bleibende Kern des Capitels ist m. E. ursprünglicher Bestandteil des Dtns, indem Cap. 28 1 die unmittelbare Fortsetzung von 27 10 bildet. Für die Ursprünglichkeit wenigstens einer Fluchrede wird mit Recht auf II Reg 22 13 und andererseits auf Jer 11 3 hingewiesen, und ferner ist die Analogie von Ex 23 20–33 (E*) nicht ohne Bedeutung. Vgl. im Übrigen Dtn 7 12–24 11 13–17 22–28 Lev 26 3–45.

a) 1–14 Segen. **1** Zu ᵇ vgl. 26 19. **2** Fluch und Segen sind reale Mächte, die wie Personen (vgl. 19 6) feindlich oder freundlich an einen hinantreten. v. 2ᵇ ist als überflüssig und mit Rücksicht auf v. 15ᵇ vielleicht zu streichen (Stärk 70 Anm.). **4** vgl. 7 13. וּפְרִי בְהֶמְתֶּךָ, in LXX fehlend (vgl.

v. 18), ist wohl Glosse aus v. 11. **7** Auf Einem Wege zieht, in wohlgeordnetem Zuge, das Feindesheer heran; auf sieben sucht es in heller Flucht aufgelöst die Rettung. **8** Dass יְצַו nicht blos „rhythmische Verkürzung" ist, zeigen die Jussivformen v. 21 36; ob sie freilich ursprünglich sind, als Ausdruck energischen Verlangens des Verf.s, wage ich nicht zu entscheiden. **9** Zu [a] vgl. 7 6 14 2 26 19. [b] ist „mindestens überflüssig und tritt störend zwischen v. 9[a] und v. 10" (Stärk 71 Anm. 2). **10** Jemandes Namen nennt man über dessen Eigentum (vgl. z. B. Am 9 12). Man fühlt den Worten ab, wie für den Verf. Jahwe der Allgewaltige ist: nur er, kein anderer kann so segnen; daher er den Völkern schon Ehrfurcht abnötigen muss. **12** vgl. 11 14. Dass der Regen so gut wie Hagel, Schnee und Wind in göttlichen Speichern aufbewahrt sei, ist eine Anschauung, für die wir mancherlei Belege (z. B. Gen 7 11 Jer 10 13 Hi 38 22) haben; ausgeführt ist sie namentlich in Henoch 60. **12[b]** dürfte Grundstelle zu 15 6 sein, wenn nicht selber sekundär. **13** bringt wieder das glaubenskühne Bewusstsein unbedingter Überlegenheit, von dem sich jene Männer im Vertrauen auf das neue Gesetz durchdrungen fühlten, zu entschiedenem Ausdruck. Zum Bild vgl. Jes 9 13; arab. Parallelen ZDMG 1892 180. **14** St. des auffälligen Plur. אֶתְכֶם haben Sam. LXX den Sing.

b) 15—46 ursprüngliche mit Einsätzen erweiterte Fluchrede. **15—19** entsprechen durchaus v. 1–6, nur mit Umstellung von v. 4 u. 5. **20** Stärk (71 Anm. 1) will die „Bestürzung" zwischen „Fluch" und „Verwünschung" tilgen. Am selben Orte äussert er die Vermutung, dass עַד הִשָּׁמֶדְךָ v. 20[b] seine ursprüngliche Fortsetzung in מֵעַל הָאֲדָמָה v. 21[bβ] habe. Gegen v. 20[b] lässt sich einwenden das Suff. der 1. Pers. in עֲזַבְתָּנִי und der Gebrauch von מַעֲלָלֶיךָ, eines in Dtn sonst nicht vorkommenden, in Jer dagegen (vgl. z. B. 4 4) häufigen Wortes. Vgl. noch Steuernagel z. St. Durch diese Ausscheidungen würde der Vers v. 8 gut entsprechen. **21** Zum Jussiv יַדְבֵּק vgl. zu v. 8. **22** Natürlich ist die Siebenzahl der Plagen nicht zufällig. Die beiden ersten, *Schwindsucht und Fieber* werden noch Lev 26 16 zusammen genannt; die beiden folgenden Synonyma: *Entzündung und Fieberglut* blos hier; *Brand und Vergilben* noch viermal (z. B. Am 4 9) nebeneinander. Zwischen Fieber und Brand passt besser „Trockenheit" als „Schwert". Daher וּבַחֹרֶב zu punktieren ist (Vulg.) **23** vgl. Lev 26 19. Ist der Himmel Erz, so lässt er keinen Regen durch (das Gegenstück zu v. 12[a]); ebenso lässt die Erde, die Eisen ist, keine Frucht hervorspriessen. **24** אָבָק bezeichnet im Unterschied zu עָפָר den feinen, aufsteigenden Staub. Zu denken ist an den Effekt eines heissen Shirokko. „Staub befruchtet nicht" sagt Steuernagel sehr richtig. Zu הִשָּׁמְדָךְ (wie v. 45 51 61) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 58 f. **25** Gegenstück zu v. 7. „v. [b] wahrscheinlich Einsatz aus Jer, da dieser oft, D nie כֹּל־מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ schreibt" (Dillmann); ebenso ist זַעֲוָה ein bei Jer öfter wiederkehrendes Wort. **26** Man muss sich gegenwärtig halten, was für den antiken Menschen der Mangel eines ehrlichen Begräbnisses bedeutet, um diesen Fluch zu verstehen. **27** Zu שְׁחִין מִצְרַיִם vgl. zu 7 15; zu עֳפָלִים (Kĕrē טְחוֹרִים; noch I Sam 5 6) Aftergeschwüre oder Pestbeulen vgl. Geiger Urschrift 408 f. und Driver zu unserer Stelle; zu גָּרָב Krätze (Lev 21 20 22 22) Lagarde ges. Abhdlgn 217 22—25. Das Synonymum

חֶרֶס, Grind, Schorf blos hier. 28 Dieselben drei Plagen, Raserei (vgl. I Sam 21 15 f.), Blindheit und panischer Schrecken Sach 12 4. 29 erinnert an Jes 59 10 oder Hi 5 14; הָעִוֵּר בָּאֲפֵלָה ist ziemlich unglücklich, da der Blinde auch im Hellen nicht sieht. 30 Die Zusammenstellung der Drohungen geht auf 20 5–7 (vgl. z. St.) zurück; natürlich ist daraus kein Schluss auf die Verfasserschaft zu ziehen. Zu den Drohungen vgl. noch 22 23–28 Am 5 11 Mch 6 15 Zph 1 13. Zu שָׁגַל (Ḳĕrē: שָׁכַב) Geiger Urschrift 407. 32 Thatsächlich litt man drunter, dass durch Jojachins Wegführung Eltern und Kinder getrennt worden waren, freilich in umgekehrter Weise (Hes 24 21); das mag den Verf. zur Wahl seiner Ausdrücke veranlasst haben. Zu אֵין לְאֵל יָדֶךָ *nicht steht in deiner Hand* (sc. dich wieder mit ihnen zu vereinigen) vgl. Neh 5 5 Gen 31 29 u. a. 33 *ein Volk, das du nicht kennst* könnte zwar Sprachgebrauch von D sein (vgl. zu 7 15), kann aber auch auf Jer zurückgehen (z. B. 14 18). Zu **35** vgl. v. 27; man kann sogar zweifelhaft sein, ob ein Verf. beide Verse geschrieben hat (vgl. Dillmann, Driver); vgl. übrigens Hi 2 7. 37 Zum Jussiv יוֹלֵךְ vgl. zu v. 8. *Der König, den du über dich setzen wirst* scheint im Wortlaut abhängig von 17 15. Der Vers scheint mindestens die Deportation unter Jojachin vorauszusetzen. *Holz und Stein* wie 4 28. 38 חָסַל findet sich blos hier = vertilgen; das davon abgeleitete חָסִיל bezeichnet geradezu die Heuschrecke. 39 f. Zum Gedanken vgl. v. 30 Mch 6 15. תּוֹלַעַת würden wir heute Phylloxera heissen. 41 ist „in diesem Zusammenhang fremd, neben v. 32 Dublette und wohl sicher Einschub“ (Dillmann, Driver). 42 צְלָצַל, blos hier, Bezeichnung einer Heuschrecken- oder Käferart, die vom „Schwirren“ ihren Namen hat. 43 f. Gegenstück zu v. 13. Dem Ger kommt geradezu zu Gute, dass seine Habe nicht in Bodenbesitz besteht, wenn doch die Vernichtung alles Bodenertrages angedroht wird. 45 führt durch Wiederaufnahme von v. 15 zum Schluss. 46 Zu אוֹת und מוֹפֵת kann die Erfüllung der Flüche werden, sofern ihr Eintreffen zum Voraus als Folge des Ungehorsams gegen das göttliche Gesetz gedeutet worden ist.

c) **47—68 angehängte Fluchreden.** 47 Zum Gedanken vgl. 6 10–12 8 11–18. 48 Entweder ist mit Vulg. אֹיִבְךָ zu lesen, oder mit LXX Pesch.: יְשַׁלְּחֵם. Die Stelle scheint einen Verf. zu verraten, der selber unter dem Dienst in der Fremde seufzte; z. eisernen Joch vgl. Jer 28 14. Zum inf. הִשְׁמִידוֹ (ebenso הִשְׁאִיר v. 55) s. zu 3 3. 49 Zum Volk aus der Ferne vgl. Jes 5 26; zu seiner fremden Sprache Jes 28 11 33 19 Jer 5 15; zum Vergleich mit dem Fliegen des Adlers Jer 48 40 49 22 Hab 1 8. 50 Charakteristisch ist die Beschreibung des (chaldäischen) Feindes, wie sie uns einer giebt, der wahrscheinlich unter ihm zu leiden hatte: er ist von grimmigem Gesicht und kennt keinerlei Barmherzigkeit. 51 vgl. v. 4 20 7 13. עַד הִשָּׁמְדָךְ (vgl. zu v. 24) „fehlt in LXX und ist neben עַד הַאֲבִידוֹ אֹתָךְ kaum erträglich“ (Dillmann). 52 Zu diesem Gebrauch von יָרַד vgl. 20 20; zu a β Jer 5 17. 53 bringt einen der jüdischen Geschichte in der That nicht unbekannten Greuel, vgl. II Reg 6 28 ff. Jer 19 9 Hes 5 10 Thr 2 20 4 10. 54 רַךְ und עָנֹג (hier Superlativ) sind auch Jes 47 1 mit einander verbunden. Unter der Not der Belagerung wird jegliches natürliche Gefühl und aller anerzogene Habitus in sein Gegenteil verwandelt. Schon

haben Söhne dran glauben müssen (יָתַר). Zu den Ausdrücken vgl. noch 15 9 13 7. **56** ᵃ enthält eine feine Charakteristik der Verzärtelten; vor lauter Verzärtelung geht sie nicht; sie fährt nämlich nur oder lässt sich tragen. Zur Form הַצֵּג vgl. STADE Gr. § 621 a; zur Inversion GES.-KAUTZSCH[26] § 142 f. Nr. 1. **57** שִׁלְיָה (s. DIETRICH Abh. für sem. Wortforschung 121) Nachgeburt, findet sich blos hier. **58** הַתּוֹרָה ist hier wie 17 18 30 10 31 9 das geschriebene Gesetz. Der Sprachgebrauch von הַשֵּׁם weist trotz Mch 6 9 in relativ späte Zeit, vgl. Jes 59 19 Mal 3 20 Ps 61 6 Lev 24 11. Furcht des „Namens" wird die ganze Religion. **59** Zu הִפְלָא vgl. STADE Gr. § 143 e. נֶאֱמָן hier von zeitlicher Beständigkeit = dauernd wie z. B. I Sam 25 28. **60** Zu מַדְוֵה wohl = מַדְוֵי vgl. zu 14 7. **61** סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת; dagegen 29 20 30 10 31 26: סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה. **62** מְתֵי מְעָט wie 4 27 26 5; zum Vergleich mit den Sternen s. zu 1 10. „v. 62ᵇ und **63**ᵇᵝ heben sich deutlich als Glossen ab" (STÄRK 70). Zu v. 63ᵃ vgl. Jer 32 41. Für antikes Empfinden ist es ein blutiger Sarkasmus, dass Jahwe jubeln wird sein Volk zu vernichten; das bedeutete für des Volkes Gott ja Selbstmord. S. dagegen Hos 11 8 f. **64** scheint schon eine Verbreitung von Diasporajuden über die ganze Welt hin zu kennen. Zu den Ausdrücken vgl. v. 36 Jer 9 15 u. a. **65** Die Unruhe erscheint dem Verf. als denkbar grösstes Unglück entsprechend dem, dass den Dtnsten die Ruhe als Hauptbedingung für die Wohlfahrt gilt (vgl. zu 12 10). Zu den Ausdrücken vgl. Jes 34 14 Gen 8 9. דְּאָבוֹן, Verschmachten, ἅπ. λεγ.; vgl. Lev 26 16. **66** ist wohl recht aus der Stimmung der Exulanten herausgeschrieben. Das Leben scheint so sehr wie an einem Faden hangend, dass man ihm nicht trauen mag (vgl. Hi 24 22), d. h. jeden Augenblick erwartet, es werde abbrechen. Unrichtig STEINTHAL XI 16 f.: du glaubst nicht an die Wirklichkeit des Erlebten, hältst es für Traum. **67** vgl. Hi 7 4. Man kann den Mangel glücklicher Befriedigung kaum besser zeichnen als in ᵃ geschieht. Klingt hier nicht schon die Stimmung des ewigen Juden an? **68** vielleicht Zusatz (vgl. STÄRK 70; STEUERNAGEL). Auf Sklavenschiffen wird Israel nach Ägypten gebracht. So gross ist Jahwes Zorn, dass er sein gegebenes Wort damit zurücknimmt (vgl. zu 17 16). Aber nicht blos, dass man auf den Sklavenmarkt kommt; es finden sich — das ist die grösste Demütigung — nicht einmal Kaufliebhaber. L. mit LXX לְאֹיְבֵיכֶם.

7) 28 69—29 28 Eine Mahnrede aus dem Exil.

Es scheint zunächst, dass wir es hier mit einem selbständigen Stück zu thun haben, das zur Empfehlung des Gesetzesgehorsams unter dem Eindruck der schweren auf den Ungehorsam gesetzten Strafe geschrieben ist. Schon dieser zeitgeschichtliche Hintergrund (beachte namentlich כַּיּוֹם הַזֶּה v. 27) schliesst die Autorschaft D's aus (gegen KNOBEL, GRAF u. a.). Zudem wird v. 19 f. das Gesetz (incl. die Fluchsprüche) schon als in Buchform fertig vorliegendes vorausgesetzt. Auch die Sprache weicht in etwas von D ab (beachte namentlich den Gebrauch von אָלָה; vgl. ferner DILLMANN 378), während andererseits die Abhängigkeit von Jer auffällt. Über die Zugehörigkeit von 28 69 zu Cap. 29 gehen die Meinungen auseinander: zum Teil nämlich wird der Vers als Unterschrift zum Vorigen gezogen (vgl. z. B. WESTPHAL Sources II 103 f. Anm.). Für unsere Auffassung als Überschrift zu Cap. 29 macht STEUERNAGEL mit Recht geltend, wie innerhalb dieses Cap. die Idee eines Moabbundes, von dem 28 69 die Rede ist, stark betont werde. Ich füge hinzu,

dass אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה v. 6 die Ortsbestimmung בְּאֶרֶץ מוֹאָב sehr wünschenswert macht (vgl. auch דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת 29 8 mit 28 69). Das Verhältnis zwischen 28 69 und 29 1 wäre dasselbe wie zwischen 4 45 und 5 1. Ja, man könnte sogar so weit gehen zu vermuten, es sei, weil die Moabgesetzgebung hier so bewusst neben die Horebgesetzgebung gestellt wird, der Verf. der gleiche wie für 4 45—5 30 (vgl. die allg. Bem. zu 4 45—11 32 p. 20), und wir hätten hier (vgl. noch zu 12 1–28) das Schlussstück seiner Arbeit. — Innerhalb Cap. 29 Sekundäres zu unterscheiden, z. B. v. 1–8 als grossenteils aus Citaten bestehend vom Folgenden, das weit selbständigern Charakter trage, abzutrennen (Steuernagel), scheint mir zu unsicher. Wegen des Sing. sieht Steuernagel in v. $10^{a\beta}$–12 „sicher Zusatz“; ebenso sei vielleicht zugesetzt die Explikation von כֻּלְּכֶם (v. 9), die in der Anrede befremde, so dass v. 13 unmittelbar an v. 9[a] anschliessen würde.

28 69 Zu דִּבְרֵי הַבְּרִית s. zu 4 13; zu בְּרִית בְּחֹרֵב vgl. 5 2. **29 1** v. [a] = 5 1[a]; zu [b] vgl. 1 30 11 3. Zu **2** vgl. 7 19. **3** Auge und Ohr sind die Organe, deren der Mensch in seinem Verkehr mit Gott bedarf (vgl. zu 18 16). Gelegentlich aber kann sie Gott strafend selber verstocken (Jes 6 10 vgl. Jer 5 21). **4**[a] = Am 2 10 vgl. 8 2; zu [b] vgl. 8 4. Die Versionen haben durchweg Pluralsuffixe. Zu **5** vgl. zu 8 3. אֲנִי st. אָנֹכִי (s. zu 12 30) war in der (namentlich bei Hes) vielgebrauchten Phrase אֲנִי יְהוָֹה אֱ׳ möglicherweise ständig; übrigens ist der Übergang in die Jahwerede nicht unverdächtig. **8** Man weist darauf hin, dass der Gebrauch von הִשְׂכִּיל innerhalb des Pent.s unserm Verse eigentümlich ist. Mit ihm wird die Erinnerung an die vergangenen Ereignisse paränetisch gewendet angesichts dessen, was, wie das Folgende (v. 9–14) ausführt, in der Gegenwart Platz zu greifen hat: der Bund, der „heute“ geschlossen wird. **9** Bedenken erregt שִׁבְטֵיכֶם zwischen רָאשֵׁיכֶם und זִקְנֵיכֶם. Entweder ist שֹׁפְטֵיכֶם zu lesen (vgl. LXX) oder רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם (LXX Pesch.). **10** Natürlich fiele der ursprüngliche Verf. mit der Nennung der Gerim als Hierodulen (vgl. Jos 9 21 27 und mein Buch, Stellung d. Isr. zu d. Fremden 50 f.) aus der Rolle. Zugleich erscheint hier der Ger religiös schon so weit angegliedert, dass er geradezu der Proselyt ist. **11** עָבַר בִּבְרִית י׳ (für das gewöhnlichere בּוֹא בּ׳) blos hier, erklärt sich vielleicht vom Hindurchschreiten zwischen den Opferstücken (Gen 15 10 Jer 34 18 f.). אָלָה ist im Verhältnis zu בְּרִית der engere Begriff, sofern diese besteht aus dem Schwure, dem Fluch und der den Fluch versinnbildlichenden Ceremonie, aber er kann mit בְּרִית wechseln, gerade weil אָלָה das unterscheidende Merkmal der ב׳ gegenüber dem einfachen Schwure bildet (vgl. Krätzschmar Bundesvorstellung 15 f.). **12** bringt wieder die Doppelseitigkeit der בְּרִית zum Ausdruck (vgl. zu 26 17). כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ sc. Ex 19 5 f. Das Alter der בְּרִית wird wie in P (vgl. Gen 17 7) bis in die Patriarchenzeit zurückgeschoben, statt dass sie wie bei den ältern Propheten mit der Befreiung aus Ägypten anhebt (vgl. Krätzschmar l. c. 204; der Autor von v. 12[b]: Rp). **13** f. bringen den Gedanken der Solidarität des Volkes in seinen sich folgenden Generationen zu starkem Ausdruck. Mit **15** כִּי אַתֶּם wendet sich nun der Verf. zunächst an die gegenwärtige (v. 21 dagegen הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן), um ihr v. 15–20 angesichts ihrer neuen Verpflichtung, auf ihre Erfahrung sich berufend, die ganze Grösse der Gefahr des Abfalles zu Gemüte zu führen: Die heidnische Umgebung war ein Lockmittel zum Abfall. Zum idem per idem v. 15[b] s. zu 1 46. **16** שִׁקּוּץ, blos hier im Pent., גִּלֻּל darin blos noch Lev 26 30, sind besonders bei Hes und Zeitgenossen beliebt (s. zu Hes 6 4). Zu *Holz und Stein*

s. zu 4 28. **17** הַיּוֹם ist nach LXX zu streichen. Zum Bilde in v. 17ᵇ vgl. Stellen wie Am 6 12 Hos 10 4 Dtn 32 32. Eine derartige Giftpflanze wäre ein Götzendiener. Dass ein solcher sich nur ja nicht einbilde, **18** er sei, obwohl (כִּי) sündigend, von aller Heimsuchung gefeit (sc. wohl durch seine Zugehörigkeit zum Volk, mit dem Jahwe die bᵉrīt eingeht), und nun drauflos sündige, um den allgemeinen Untergang heraufzubeschwören! Was Folge seines frevelhaften Verhaltens wäre, wird als seine Absicht eingeführt (לְמַעַן), um seine Schuld noch schärfer hervorzuheben. *Das bewässerte mitsamt dem trockenen* [Land] (= Alles ohne Unterschied) *hinwegraffen,* wie es etwa ein böser Wildbach thut, ist offenbar sprichwörtliche Redensart. בִּשְׁרִרוּת לֵב ist sonst ausschliesslich jeremianisch, ausserdem Ps 81 13. **19** Gott verzeiht nicht, wo in solcher Weise gegen besseres Wissen gesündigt wird. Zum Bilde des rauchenden Zornes vgl. 32 22 Ps 18 9. Der Fluch wird so persönlich gedacht (vgl. 28 2 15), dass er dem, den er überfallen will, wie ein böser Dämon auflauert (vgl. Gen 4 7); freilich lasen LXX Targ.: וְדָבְקָה: es hängt sich an ihn (vgl. 28 21 60). **21** הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן ist entgegengesetzt אַתֶּם v. 15. Diese entgehen der drohenden Versuchung nämlich nicht, und damit bricht das Unheil herein. In seiner Schilderung v. 21–27 scheint der zeitgeschichtliche Hintergrund deutlich durch, und damit sind die Personen, auf die des Verf.s Rede abzielt, recht eigentlich unter dieser „spätern Generation“ zu suchen. Ihr will er den Sinn der Geschichte deuten: Alles Unheil ist herausgewachsen aus dem Ungehorsam gegen das Gesetz. Zu הַנָּכְרִי vgl. zu 14 21. **22**, eng an v. 21 anschliessend, indem *Schwefel und Salz* Ausführung sind von מַכּוֹת und תַּחֲלֻאִים. Mit שְׂרֵפָה beginnt ein Umstandssatz: *indem sein ganzer Boden verbrannt ist.* Zum Vergleich mit der typischen „Umkehrung“ (מַהְפֵּכָה term. techn.) Sodoms und Gomorrhas vgl. Gen 19 24 f. Am 4 11 Jes 1 9 13 19 Jer 49 18 50 40. Mit Sodom und Gomorrha verbunden erscheinen Adma und Zeboim blos noch Gen 14 2 (vgl. Hos 11 8). Zu **23—25** vgl. Jer 22 8 f.; zu v. 25ᵇ Dtn 11 28 4 19. Mit Einem Male werden die Völker die Sprechenden; eben waren es noch Einzelne. **27** zeigt wieder Abhängigkeit von Jer durch die Wahl des im Pent. sonst nicht vorkommenden נָתַשׁ und die Zusammenstellung der Synonyma für „Zorn“, vgl. Jer 21 5 32 37. Vgl. noch zu אֶרֶץ אַחֶרֶת Jer 22 26. **28** *Was* (als Zukünftiges noch) *verborgen ist, steht bei Jahwe unserm Gott; was offenbar geworden ist,* (= das Vergangene) *bei uns und unsern Söhnen auf ewig* (dass wir daraus lernen mögen), *alle Worte dieses Gesetzes zu erfüllen.* Mit andern Worten: aus der Vergangenheit soll man sich die Lehre ziehen, dass man nur gut fährt, wo man das Gesetz hält; um die Zukunft hat man sich nicht zu kümmern; die bleibt Gott anheimgestellt. „Die puncta extraord. haben hier keine kritische Bedeutung, sondern wollen wohl nur, wie ל majusc. v. 27, auf einen besondern von den jüdischen Gelehrten daran angeknüpften Gedanken aufmerksam machen“ (Dillmann).

8) 30 1–14 Trostrede aus dem Exil.

Dieses Stück, das ganz und gar den Charakter exilischer Abfassung trägt, setzt Cap. 28, wenigstens dessen ursprüngliche Bestandteile voraus. Erinnert schon die singul.

Anrede (im Gegensatz zur plural. Cap. 29) an D zurück, so ist die Anlehnung an dessen Sprachcharakter unleugbar. Dass dagegen Cap. 29 vorausgesetzt werde, dafür kann v. 7 nicht entscheidend sein, da dessen Ursprünglichkeit anfechtbar ist. Fraglich bleibt die Zugehörigkeit von v. 11–14 zu v. 1–10; mir scheint sie am Wahrscheinlichsten, weil man sonst vergeblich einen Anschluss von v. 11–14 an etwas Vorhergegangenes sucht, während sich bei unserer Auffassung ein befriedigender Gedankenfortschritt ergiebt.

1 greift auf 28 2 15 (vgl. dagegen 29 26) zurück; beachte das Perf. נָתַתִּי. **2** *von ganzem Herzen und ganzer Seele,* vgl. zu 4 29 6 5. **3** Zu שׁוּב שְׁבוּת, das übrigens zu וְשַׁבְתָּ v. 2 ein Wortspiel bildet, s. zu Hes 16 53. רִחֲמֶךָ wie 13 18. v. 3^{b} spiegelt deutlich den zeitlichen Hintergrund des Exils. Zu **4^{a}** vgl. 28 64 Neh 1 9. **5** Zur Verheissung der Vermehrung s. zu 4 27 13 18. **6** Zur Herzensbeschneidung s. zu 10 16 und vgl. noch Jer 31 33 32 39f. Hes 11 19 36 26f. לְמַעַן חַיֶּיךָ = לְמַעַן תִּחְיֶה. **7** hält Dillmann als zwischen v. 6^{b} und v. 8 nicht gut passend, auch wegen הָאָלוֹת, was auf 29 19f., nicht auf Cap. 28 zurückschlage, für einen Einsatz. Zum Gedanken vgl. 7 15. Zu **9^{a}** vgl. 28 11; zu ^{b} 28 63. **10** St. הַכְּתוּבָה, das höchst verdächtig ist, ist vermutlich הַכְּתוּבוֹת zu lesen. Die v. 10 gestellte Bedingung ist zu erfüllen. Denn **11** was verlangt wird, ist rational, nicht über menschliche Fassungskraft hinausgehend (17 8) noch gemeinmenschlichem Verständnis unzugänglich. Das wäre es nämlich, wenn **12** man es im Himmel oder **13** jenseits des Meeres zu suchen hätte. Dieser Versuch, die Religion als dem Menschen so naheliegend darzustellen, ist ein Ersatz dafür, dass andererseits durch das Dtn die Fäden zerschnitten wurden, welche den homo religiosus mit der Scholle verbanden. Dass dabei, wie **14** positiv ausführt, die Religion ins Innere des Menschen verlegt wird (vgl. 6 6 11 18), ist eine Frucht jeremianischer Gedanken. Das Spekulieren aber über die Vernünftigkeit des eigenen Gottesdienstes trägt den Charakter des Sekundären an sich: Die Religion ist auf dem Wege zur Theologie. Aus 30 12 bewiesen denn auch die Rabbinen, dass das Gesetz die Summe aller Weisheit sei. „Das Gesetz ist nicht im Himmel droben! Saget nicht, ein anderer Mose müsse kommen und ein anderes Gesetz vom Himmel holen; im Himmel ist kein Gesetz zurückgeblieben“ (Smith d. AT 148). Bemerkenswert ist die Zusammenstellung בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ. Wessen das Herz voll ist, davon gehet der Mund über. Man kann von religiösen Dingen reden (vgl. 6 7 11 19); unbemerkt schleicht da die Gefahr herein, die Religion aus ihrer innerlichen Domäne wieder in die Äusserlichkeit hinauszuziehen.

9) 30 15–20 Abschliessende Paränese im Anschluss an Cap. 28.

Dass dieses Stück unmittelbar an Cap. 28 anschliesst, und zwar vermutlich an dessen ursprüngliche Bestandteile, scheint mir so viel für sich zu haben, dass ich es unbedenklich für D in Anspruch nehme. Schwieriger ist der Entscheid darüber, inwiefern es überarbeitet sei. Stärk (73) nennt es einen „Trümmerhaufen“, Steuernagel will wenigstens v. 15 19^{b}–20* als D angehörig ausscheiden. Indessen ist bei einem Autor wie D Weitläufigkeit und Wiederholung ein unsicheres Kriterium, und die Plurale in v. 18^{a} 19^{a} fallen weniger ins Gewicht, da LXX im Numerus grossenteils abweicht. Ich halte daher jeden Scheidungsversuch für zu unsicher, wenn auch die Annahme einer Überarbeitung damit keineswegs ausgeschlossen sein soll.

Zu **15** vgl. Jer 21 8. Leben und Tod sind auch hier in eschatologischem

Sinne zu verstehen. Entsprechend ist הַטּוֹב und הָרַע nicht in moralischem, sondern in physischem Sinn zu fassen: Heil und Unheil. Inwiefern dem Volk die Alternative gilt, führen v. 16–19 aus. **16** Zu Anfang ist vor אֲשֶׁר nach LXX einzusetzen: כִּי תִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת י׳ אֱלֹהֶיךָ. Der Inhalt des Gesetzes wird nach Stellen wie 11 22 19 9 zusammengefasst. **17** Zu וְנִדַּחְתָּ s. zu 4 19. Zu **18** f. vgl. 4 26 8 19. **20** Jahwe lieben, ihm gehorchen und ihm anhangen, *das ist dein Leben,* d. h. das ist Bedingung, der Katastrophe zu entgehen resp. sie zu bestehen. So schliesst D mit dem grossartigen Bestreben, sein Volk innerlich an Jahwe zu binden, in einer Zeit äussern Niederganges, in der das Band zwischen Jahwe und Israel zu zerreissen schien und Israel nach anderer Hilfe seine Hand ausstreckte.

II. Moses letzte Anordnungen, seine Abschiedsworte und sein Tod
Cap. 31—34.

1) 31 1–8 Bestellung Josuas zum Nachfolger Moses.

Deutlich erweist sich v. 7 f. als Parallelbericht zu v. 23, der seinerseits mit v. 14 f. zusammengehört. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass letzterer Bericht das Original ist. v. 7 f. scheint dagegen durch zugesetzte Ausführungen erweitert. Man bemerkt auch einzelne kleinere Differenzen, so v. 7 אֶת־הָעָם הַזֶּה, v. 23 אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; v. 7 den Schwur an die Väter, v. 23 an die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל u. s. w. Stellt v. 14 f. 23 eine ältere Erzählungsschicht dar, so wird man von Dtn wie von selbst auf JE und zwar wegen der Erwähnung Josuas und der Beziehung zu Ex 33 7–11 (E) auf E gewiesen. Der dtn. Parallelbericht erinnert sofort an den Stil von Cap. 1—3 (vgl. v. 7: zu חֲזַק וֶאֱמָץ 3 28; zum Väterschwur 1 8; zu תַּנְחִילֶנָּה 3 28; v. 8: zu הַהֹלֵךְ לְפָנֶיךָ 1 30; zu לֹא תֵחַת 1 21), so dass Einheit des Verf.s anzunehmen sein dürfte (nach Bacon 265 267 dagegen Rd). Mit v. 7f. scheint zusammenzugehören v. 1f. (vgl. v. 2[b] mit 3 27); ob dagegen v. 3–6 ist fraglich. Bedenken erregt, dass die Ermahnung ans Volk (v. 6) die gleiche ist wie die, die an Josua ergeht v. 8. Zudem ist der Wechsel des Numerus (v. 3 6[b] Sing. vgl. mit dem Cap. 1—3 üblichen Plural) mindestens auffällig. Und v. 3[b] hat neben v. 3[a] schwerlich Raum. Ersteres ist vielleicht Glosse nach 3 28. Vgl. noch 1 37 f. 3 21–28 und Einl. II 7 Schluss.

1 Für das schwer zu erklärende וַיֵּלֶךְ ist וַיְכַל der LXX (συνετέλεσε λαλῶν) dankbar anzunehmen, was natürlich auch die Änderung in לְדַבֵּר nach sich zieht: *als M. fertig geredet hatte.* **2** Zur Altersangabe vgl. 34 7 Ex 7 7 (P); dagegen idealisiert an ersterer Stelle im Gegensatz zur unsrigen P den Mose. **3** כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר י׳ sc. 3 28. **5** כְּכָל הַמִּצְוָה sc. 7 1 ff. **6** Zu den Ausdrücken vgl. v. 7 f. 3 28 1 29 4 31. **7** L. mit Sam. Pesch. Vulg.: תָּבִיא wie v. 23.

2) 31 9–13 Aufzeichnung und regelmässige Vorlesung des Gesetzes.

Eine Konfusion scheint in diese Verse dadurch gekommen zu sein, dass was nach ursprünglicher Meinung Sache der Priester und der Ältesten sein sollte, von einem Spätern im Gedanken an v. 1–8 auf Josua bezogen wurde; daher die Singg. תִּקְרָא v. 11 und הַקְהֵל v. 12, י׳ אֱלֹהֶיךָ v. 10. Wen die Verse zum ursprünglichen Verf. haben, ist schwer zu sagen. Wenn es richtig ist, dass הַתּוֹרָה הַזֹּאת auf 4 44 zurückdeutet, dann hätten wir auch hier den Verf. von Cap. 1—3 anzunehmen. Das halte ich nicht für unmöglich, wiewohl der Übergang von v. 8 zu v. 9 etwas Sprunghaftes hat. Gegen Steuernagels u. A. (z. B. Kuenens) Ab-

leitung von Sg (D) scheint mir zu sprechen, dass nach unserer Auffassung D sonst nirgends in referierendem Tone von Mose redet; sein Versuch der Unterscheidung von Ursprünglichem und Zugesetztem ist gerade hier besonders subjektiv ausgefallen.

9 Zur Bezeichnung der Priester s. zu 10 8; zu den Ältesten zu 19 12. Es handelt sich bei der Übergabe des Gesetzes an sie nicht um seine Verwahrung (v. 25), sondern um seine v. 10 ff. ins Auge gefasste Verwendung. **10** Zu שְׁנַת־הַשְּׁמִטָּה vgl. 15 1 ff., zum Laubhüttenfest 16 13. **11** לֵרָאוֹת (= לְהֵרָאוֹת) ist vermutlich dogmatische Korrektur von לִרְאוֹת (vgl. zu 16 16). St. תִּקְרָא hat LXX תִּקְרְאוּ gelesen, Sam.: יִקְרָא. **12** Dass der Befehl das Volk zu versammeln erst gegeben wird nach dem Befehl, das Gesetz vorzulesen, verrät eine gewisse Nachlässigkeit des Stiles; v. 12ª darum als Zusatz anzusehen, löst wohl die Schwierigkeit, ist aber selber keine leicht zu erklärende Annahme. Zum „Lernen“ s. zu 4 9; ebendort dieselbe Fürsorge für die nachfolgende Generation wie **13**. LXX Sam. lesen st. אַתֶּם: הֵם (Sam. schon אֱלֹהֵיהֶם).

3) 31 14 15 23 Parallelbericht zu 1) aus E.

S. die allg. Bem. zu 1) 31 1–8.

14 Zu קָרְבוּ יָמֶיךָ לָמוּת vgl. Gen 47 29 (J). הִתְיַצֵּב erscheint in Stücken des D (7 24 9 2 11 25) in anderer Bedeutung. אֹהֶל מוֹעֵד ist sonst die bekannte Bezeichnung der Stiftshütte in P (c. 132 mal); doch auch in E: Ex 33 7 Num 11 16 12 4. וַיֵּלֶךְ erhält sein Licht wahrscheinlich aus Ex 33 7. Zu **15** vgl. Num 12 5 Ex 33 9. Die Wolkensäule ist die übliche Begleiterscheinung der göttlichen Gegenwart. Nach STADE (ZATW 1885 298) ist v. 15ª als Dublette zu v. 15ᵇ (und mit v. 15ª zusammengehörig v. 14) einer andern Quelle (doch nicht J) zuzuweisen. **23** Subjekt zu וַיְצַו kann nur Jahwe sein, nicht Mose, was die gegenwärtige Versstellung verlangen würde.

4) 31 16–30 (excl. v. 23) Einleitung zum Lied.

Über die Bedeutung der Verse v. 16–22 kann ein Zweifel nicht obwalten. Offenbar gehen sie auf den Redaktor zurück, der das Lied Cap. 32 ins Dtn eingearbeitet hat. Wohl aber fragt sich, in welchem Verhältnis dazu v. 24–30 stehen, die scheinbar vom Gesetze handeln. Hier scheint mir die von STÄRK (p. 74 f.) vorgebrachte Beweisführung durchschlagend: „Während Mose bereits v. 9 das fertige Gesetzbuch den levitischen Priestern und Ältesten eingehändigt hat, kommt er damit jetzt noch einmal zu Stande und übergiebt es nochmals den Leviten, mit dem Befehl es in die Lade zu legen, „damit es dort als Zeuge gegen dich liege“. Aber 27 1 ff. sollte ja das Gesetz auf zwei grosse Steine aufgeschrieben und diese Steine (v. 4) auf dem Ebal aufgestellt werden, und zwar nach dem Übergang über den Jordan. Ferner: v. 28 sollen die Leviten die Volksleiter versammeln, damit Mose ihnen „diese Worte“ vortragen kann. Welche Worte? Das Gesetz? Aber das haben die Israeliten ja bereits alle gehört. . . . . . Nun ist aber das eine klar, dass v. 28 „diese Worte“ nichts anderes als das Lied aus v. 19 bedeuten kann, und damit ist auch der Schlüssel zur Lösung des Rätsels gegeben: v. 24 lautete ursprünglich: als nun Mose die Worte dieses L i e d e s vollends geschrieben hatte. Aus הַשִּׁירָה הַזֹּאת ist also הַתּוֹרָה הַזֹּאת geworden.“ Ich folge STÄRK nicht weiter, wenn er glaubt, zwei Einleitungen zum Liede auseinanderlesen zu können (vgl. auch STEUERNAGEL und ausserdem DRIVER Einleit. 102, wo ebenfalls zwei Einleitungen zum Liede unterschieden werden, die erste v. 16–22 mehrere Redewendungen bietend, die sich sonst im Dtn nicht finden, die zweite dagegen v. 24–30 im Stile des Hauptteils des Buches geschrieben).

16 Sich zu den Vätern legen (ebenso z. B. Gen 47 30 J) = sterben erinnert noch an die alte Vorstellung vom Familiengrab. Die Annahme eines religiösen Abfalles der nachmosaischen Zeit (im Gegensatz zur Auffassung E's in Jos 24) ist die Kehrseite der Projektion des Gesetzes in die mosaische. Der Abfall erscheint als Hurerei (vgl. zu Hes 6 9). Die verdächtige doppelte Konstruktusverbindung אֱלֹהֵי נֵכַר־הָאָרֶץ ist vielleicht so entstanden, dass שָׁמָּה — הָאָרֶץ nachträglich eingeschoben worden ist „zur Entlastung der Mosezeit vom Verdacht des Vorhandenseins fremder Götter und zur Kennzeichnung dieser Fremdgötter als kanaanitischer Landesgötter" (Dillmann). Dagegen hält Stade (ZATW 1885 299 Anm. 1) נֵכַר für Einschub. 17 לֶאֱכֹל, das Gegenstück der Bestimmung des Volkes 7 16. Man sieht, wie man aus dem Unglück glaubt auf Gottverlassenheit schliessen zu können. Nicht freilich, als existierte Gott nicht; aber 18 er giebt sich nicht zu erkennen. 19 Der Plural כִּתְבוּ ginge auf Mose und Josua (s. d. Schluss der allg. Bem. zu 32 44–47); LXX Vulg. lasen auch לַמְּדָהּ. Der Sing. in beiden Verben (Pesch.) ist aber durch v. 22 genügend gesichert. Zum Zeugen wird Jahwe das Lied, sofern es — als von Mose stammend, wie der Einarbeiter voraussetzt — Israel von vornherein für den Fall der Abgötterei die Bestrafung in Aussicht stellte. Jahwe hat also keine Schuld, wenn das Unheil eintrifft. 20 Er thut sein Bestes; aber das Volk wird darob üppig (vgl. 32 15 6 11 f. 8 12–14). Die Phrase vom Land, das von Milch und Honig fliesst, ist hier wohl am Platze, den Grund der Sättigung angebend. St. הֵפֵר l. mit Sam. LXX u. a. הֵפֵרוּ. 21 Durch beständigen Unterricht von Generation zu Generation im Munde der Leute, legt das Lied nun eben Zeugnis gegen sie ab, sofern es ihr übles Ergehen auf ihre Schlechtigkeit zurückführt. Jahwe kennt diese schlechten Gesinnungen (vgl. Gen 6 5 8 21) von Anbeginn an; das ist der Grund, warum er diese ganze Anordnung betr. das Lied gegeben hat. Am Schluss ist nach LXX Sam. לַאֲבֹתָיו hinzuzufügen. 24 Dass st. הַתּוֹרָה: הַשִּׁירָה zu lesen ist, s. in der allg. Bem. סֵפֶר kann auch kleinern Umfanges sein (vgl. Ex 17 14 Jes 30 8). 25 Zu הַלְוִיִּם (nicht im Sinne P's) s. zu 10 8. 26 Es wäre auffällig genug, wenn hier (v. 26b) vom Gesetz in denselben Ausdrücken gesagt wäre, was vom Lied. 27 Moses eigene Erfahrung deckt sich mit Jahwes (v. 21). Zu den Ausdrücken vgl. 9 7 24 6 13 10 16. 28 LXX vor וְשֹׁטְרֵיכֶם + וְשֹׁפְטֵיכֶם, was nach שִׁבְטֵיכֶם leicht ausfallen konnte; übrigens ist sonst von Stammältesten nicht die Rede, so dass der ursprüngliche Text vielleicht nur Älteste, Richter und Amtsleute nannte. Dass הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה auf's Lied geht, s. o. Auf das Lied, 32 1 weist denn auch in der That: *ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen wider sie an* (vgl. 4 26 30 19). 29 Zu וְקָרָאת vgl. Stade Gr. § 398 a und s. zu 32 36. Zu den Ausdrücken vgl. 4 30 28 25 9 12; doch s. Stärk ZATW 1891 251. 30 Zu קְהַל י׳ 5 19.

5) 32 1—43 Das Lied Moses.

Besondere Litteratur: Ewald Jahrb. d. bibl. Wissenschaft VIII 41—65; A. Kamphausen d. Lied Moses 1862; A. Klostermann StK 1871 249—294 1872 230—280 450—502; abgedruckt: d. Pentat. (1893) 267 ff.; Stade ZATW 1885 297—300.

Seinem Inhalt nach ist das sogen. Lied Moses eine Theodicee: Jahwe der Gott, dem einzig Ehre gebührt, weil er Israel schliesslich errettet, nachdem er es wegen seiner

Sünde hat strafen müssen. Jahwes Thun bewegt sich also in einer geraden Linie; aller menschlichen Untreue gegenüber bleibt er sich selber und den Seinen treu. Zu diesem Thema (v. 4–6ᵃ) leitet ein Exordium (v. 1–3) über; es folgt ihm zunächst eine Ausführung über Jahwes Treue und Israels Untreue: Er hat Israel mit Wohlthaten überschüttet (v. 6ᵇ–14). Israel hat ihm mit schwarzem Undank gelohnt (v. 15–18). Die Folge ist, dass Jahwe strafend dreinfahren musste (v. 19–26). Ja, eigentlich würde sein gerechter Zorn zur völligen Vernichtung führen (v. 27). Aber hier tritt die Wende ein bei dem Gedanken: Was würden aus solchem Untergang die Feinde für einen Schluss ziehen? Würden sie nicht in ihrer Selbstüberhebung sich den Sieg zuschreiben, den blos Jahwe herbeigeführt hat? Das darf nimmer geschehen; denn nur dieser eine Gedanke ruft einer ganzen Gedankenreihe über die Thorheit und Gottlosigkeit der Feinde (v. 28–34), und diese wieder fordert entschieden die göttliche Rache heraus (v. 35). Gleichzeitig tritt als Gegenbild Jahwe der mitleidsvolle Zustand des eigenen Volkes vor Augen (v. 36). Ihm gilt es nun auch in der That zu Gemüt zu führen, dass Jahwe der eine wahre Gott ist, der einzig helfen kann (v. 37–39) — und helfen will, und dies auch, weil er so seinem eigenen Bedürfnis nach Rache Genüge thut (v. 40–42). Ob der Hilfe eines solchen Gottes sollen alle Völker Israel preisen (v. 43). — Über die poetischen Vorzüge dieses Stückes, formale und inhaltliche, ist im Allgemeinen Ein Lob. Doch darf man sich nicht verhehlen, dass der Dichter nicht zu den originalen Geistern gehört; er ist bei den Propheten in die Schule gegangen und sein Lied hat etwas lehrhaften Beigeschmack. Cornill (Einleit.³ ⁴ 64) nennt es „gewissermassen ein Compendium der prophetischen Theologie". Die einzelnen Zeilen sind sorgfältig gebaut (vgl. Bickell Metrices biblicae regulae exemplis illustratae 1879 p. 7—11); dagegen will es mir nicht gelingen, einen durchgeführten Strophenbau zu entdecken. Zweizeiler finden sich neben den häufigern Vierzeilern. v. 14 39 stehen sogar Fünfzeiler. Was die Datierung des Liedes anbetrifft, so ist die traditionelle mosaische Abkunft schon durch einzelne Verse wie v. 7 13 (s. Ausl.) ausgeschlossen. Andere Datierungen übergehend, führe ich als massgebend blos zweierlei an: 1) die Thatsache, dass der zeitgeschichtliche Hintergrund der Dichtung das Volk in einem Strafzustande zeigt; 2) die Abhängigkeit von Jer Hes und selbst Dtjes (s. die Verweisungen). Könnte Ersteres für die Ansetzung in der Zeit der Syrerkriege sprechen, wie sie beliebt geworden ist (Schrader, Dillmann, Oettli, Westphal l. c. II 59 Anm. auf II Reg 14 25–27 verweisend, Harper), so zwingt uns Letzteres bis zur Zeit des Exils, und zwar nicht blos an dessen Anfang (Kuenen, Driver), sondern bis an dessen Ende hinabzugehen; so Cornill, Steuernagel. Noch später fällt die Einarbeitung des Liedes; es liegt auf der Hand, dass der, welcher es eingearbeitet hat, seinen ursprünglichen Sinn nicht richtig verstanden hat; denn thatsächlich will es weniger ermahnen als trösten (s. z. B. v. 2 43 und vgl. Steuernagel).

1 Was der Dichter Israel zu sagen hat, ist so gross und wichtig, dass Himmel und Erde zum Hören aufgefordert werden können (vgl. Jes 1 2): in nuce der spätere Gedanke: „creavit enim (Dominus) orbem terrarum propter plebem suam" (Ass. Moys. 1 12). Etwas anders gewendet erscheint diese Anrufung 31 28 (vgl. 4 26). **2** Der Inhalt des Liedes (לֶקַח das „Überkommene", spec. der Weisheitslitteratur angehörig, charakterisiert es schon genugsam als didaktisches) soll so wohlthätig und wirkungsvoll sein wie ein befruchtender Regen für's Erdreich. Vgl. z. Bilde Jes 55 10 f. Ps 72 6. St. des nur hier sich findenden שְׂעִירִם schlägt de Lagarde (GGA 35, 163) רְסִיסִים vor (vgl. Cnt 5 2: Tropfen). So wohlthätig tröstend ist das Lied, **3**, sofern es zeigt, wem man vertrauen darf. שֵׁם ist der Ruhmestitel, den Jahwe sich durch sein Verhalten zu Israel erworben hat. Davon will der Dichter singen, und mit seinem Lobpreis die Hörer mitreissen. Zu הָבוּ vgl. Stade Gr. § 606 a. Wofür Jahwe zu preisen ist, spricht **4** aus: er ist der „Fels" (der Ausdruck in diesem Liede übrigens nicht nur von ihm gebraucht, vgl. v. 31 37), auf den man sich unbedingt

verlassen kann (vgl. Ps 18 3 und ZATW 1890 85—96). In seiner Art, die Geschichte zu lenken, offenbart sich eine Folgerichtigkeit des Handelns, ein sittlicher Habitus, מִשְׁפָּט, Recht und Unrecht zu vergelten, aber mehr noch: den Seinen unwandelbar treu und zuverlässig zur Seite zu stehen. Nicht an ihm liegt's, wenn sein Charakter verkannt bleibt, sondern **5** an dem, was Menschen in ihrer Verkehrtheit und ihrem Unverstand verunschicken. Das scheint der allgemeine Sinn des Verses zu sein; aber der Wortlaut seiner ersten Hälfte ist vielleicht unheilbar verderbt. Übersetzungen wie: „übel handelten gegen ihn sie, die nicht seine Söhne sondern ihr eigener Schandfleck sind“, u. ä. richten sich selbst. Castelli (ZATW XVII 337 f.) hatte, לוֹ לֹא zu לוּלֵא zusammenziehend, vorgeschlagen: „zu Grunde gerichtet hätte, wären's nicht seine Söhne, ihre Schändlichkeit ein verkehrtes und verschlagenes Geschlecht“ (?) Steuernagel liest mit Sam. LXX: שִׁחֲתוּ [לֹא] לוֹ בְּנֵי מוּם, gefrevelt haben gegen ihn die Schändlichen. פְּתַלְתֹּל, verschroben, ist ἅπ. λεγ. **6** Anderes hätte man, wäre man religiös nicht so abgestumpft (zu נָבָל vgl. zu 22 21) und unweise (Religion = Weisheit wie in der Chokmalitteratur) gewesen, Jahwe zu vergelten, und nun beginnt die Aufzählung einer Reihe von Wohlthaten, die man ihm schuldet, anhebend mit der einfachen physischen Existenz: in diesem Sinne ist wohl אָב (vgl. Jes 64 7) zu nehmen. Zu קָּנֶךָ (dein Schöpfer) mit Dag. conj. in ק vgl. Stade Gr. § 633 c. Wie geschichtlich das Volk geschaffen worden ist, setzen v. 8 ff. auseinander; sie führen in die mosaische Zeit. Aber diese liegt, wie **7** zeigt, schon ewig weit, um Generation und Generation, hinter dem Verf. zurück: das ist für die Datierung ein wichtiger Anhaltspunkt. Mit Sam. LXX l. זִכְרוּ. יְמוֹת noch Ps 90 15. Wer um die Geschichte aus der grauen alten Zeit wissen will, fragt Eltern und Älteste; sie als Repräsentanten des Alten sind die zuverlässigsten Hüter der Tradition. **8** (Stade l. c. 300: „möglicher Weise ein Einschub“) Einst verteilte der Höchste (עֶלְיוֹן wie öfter in Psalmen Num 24 16 Jes 14 14) die Welt unter die einzelnen Völker; dabei liess er sich von der Rücksicht leiten, diesen nur so viel zu geben (wahrscheinlich ist יַצִּיב zu lesen wie gleich vorher בְּהַנְחִיל), dass in ihrer Mitte für Israel ein seiner Grösse entsprechender Raum zum Wohnen übrig blieb. Durch diese Erklärung kommt ein eigentlicher Vorzug Israels vor den andern Völkern nicht klar zum Ausdruck; denn schliesslich besagt sie nicht mehr als suum cuique. Eine andere wird uns durch LXX an die Hand gegeben mit der Lesart אֵל st. יִשְׂרָאֵל: Jahwe hat so viele Völkergebiete bestimmt, als es בְּנֵי אֵל giebt; jedes Volk nämlich steht unter einem Engel; das ist die bekannte Auffassung späterer Zeit (vgl. Dan 10 13 20 f. 12 1 JSir 17 17), und hier (vgl. noch 4 19) wäre sie schon vorgebildet. Israels Vorzug dagegen besteht darin, **9**, dass Jahwe es sich selber zum Besitztum (LXX וְחֵלֶק), als das ihm sozusagen mit der Messschnur abgegrenzte Erbe (zum Ausdruck vgl. Buhl d. soc. Vhltn. d. Isr. 57 f.; zur Sache zu 4 19), vorbehalten hat (s. dagegen Dan 12 1). Nach LXX Sam. ist יַעֲקֹב zu v. 9a zu ziehen und am Schlusse von v. 9b יִשְׂרָאֵל zu ergänzen; dies mag ausgefallen sein, als v. 8 aus אֵל: יִשְׂרָאֵל geworden war. Beide Erklärungen zeigen, wie zur Zeit des Dichters Jahwe schon der Weltgott geworden ist, der nicht blos Israel sein Besitztum giebt (vgl. zu 2 5). **10** Eingegangen ist Jahwe jenes besondere

Verhältnis zu Israel *im Wüstenland* (vgl. Hos 9 10 Hes 16 5 f.), *in der Öde, im Geheul der Wüstenei.* Zu Letzterm vergleicht man wohl Jes 13 21 f.; doch ist יְלֵל ein etwas fragliches Wort. DILLMANN nach dem Targ. Jer. וְלֵיל: in der Nacht der Einöde. In eindringlicher Weise malt der Dichter Jahwes zuvorkommende Güte gegen Israel: *er nahm's in Schutz, in Acht, behütete es wie seinen Augapfel* (dasselbe Bild Prv 7 2 Ps 17 8). **11**, eine Ausführung von Ex 19 4: *Wie ein Adler* (genauer: Geier) *sein Nest aufstört* (sc. um die Jungen zum Fluge mitzuführen; vgl. Vulg.: provocans ad volandum) *und* (Sam. LXX: וְעַל) *über seinen Jungen schwebt* (um sie, wenn sie ermüden, aufzunehmen), *so breitete er seine Flügel aus* etc. **12** Jahwe thut das ganz allein, *und ist kein fremder Gott mit ihm* vgl. Hos 13 4 Jes 43 12. Das war ja gerade oft die Meinung der Leute, auch wo sie Jahwe nicht aufgeben wollten, dass sie von fremden Göttern wenigstens auch Hilfe erlangen könnten (vgl. das Beispiel Ahasjas II Reg 1 2). **13** Sonst schreitet Jahwe selber über die Höhen der Erde (Am 4 13 Mch 1 3), d. h. von keinem Hindernis aufgehalten. So lässt er's seinem Volk jetzt im Siegeszug gelingen (vgl. 33 29). Das Bild der Führung verlassend, preist der Dichter weiter die Segnungen des Landes, die man zu geniessen bekommt — ein weiteres Indicium nachmosaischer Abfassung. St. וַיֹּאכַל l. Sam. LXX Pesch.: וַיַּאֲכִילֵהוּ; שָׂדָי scheint poetische Nebenform zu שָׂדֶה zu sein. Vom Felsen kommt der Honig (vgl. Ps 81 17), sofern dort die wilden Bienen hausen. An wasserlosen Steinabhängen (zu חַלְמִישׁ צוּר vgl. 8 15) gedeiht noch der Ölbaum. Also aller Unwirtlichkeit des Landes zum Trotz, entlockt ihm Jahwe für die Seinen die besten Gaben. **14** חֶמְאָה, dicke saure Milch, „lebben“, ist noch heute im Orient besonders beliebt. Zur Form חֲלֵב vgl. STADE Gr. § 202 a. וְאֵילִים ist nach LXX zum Vorigen zu ziehen. בְּנֵי בָשָׁן sind dann Stiere (vgl. zu Hes 27 6). *Nierenfett des Weizens* ist ein drastischer aber nicht ungewöhnlicher Ausdruck (vgl. Ps 81 17 147 14), etwa unserm „Mark“ entsprechend. Zu דַּם־עֵנָב vgl. Gen 49 11. חֶמֶר gährender Wein, blos hier (Jes 27 2ᵇ l. חֶמֶד). Für תִּשְׁתֶּה hat LXX vielleicht mit Recht die dritte Person. Aber nun die Kehrseite! **15** יְשֻׁרוּן (noch 33 5 26 Jes 44 2) ist Ehrenname Israels, an die Etymologie von יָשָׁר erinnernd. (Vgl. W. BACHER ZATW 1885 161—163). Aber wie macht Israel seinem Namen Ehre! Der Hafer sticht es nur. Zu Anfang lesen Sam. LXX וַיֹּאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבַּע, *es ass Jakob und wurde fett* (vgl. 31 20 Neh 9 25). בָּעַט (noch I Sam 2 29) ist das „wider den Stachel löken“, λακτίζειν. כָּשִׂיתָ du wurdest feist (GRÄTZ em.: עָשַׁתָּ glatt vgl. Jer 5 28) ist ἅπ. λεγ. אֱלוֹהַּ ist wahrscheinlich jüngere Singularbildung aus אֱלֹהִים; im Pent. blos hier und v. 17. Der Plural **16** und der Übergang in die direkte Rede **17** sind wohl in Kauf zu nehmen. Zu v. 16 vgl. z. v. 21; zu זָרִים sc. Götter Jer 2 25 3 13 Jes 43 12; diesem ist תּוֹעֵבָה dem Sinn nach parallel, vgl. II Reg 23 13 Jes 44 19. Dergleichen sind entweder die שֵׁדִים (noch Ps 106 37), Dämonen (vgl. BAUDISSIN Studien I 130—136), wohl Überlebsel aus der animistischen Zeit, denen voller göttlicher Rang nicht zukommt, oder Götter, mit denen einen keine Geschichte verbindet (s. zu 11 28). מִקָּרֹב wird meist, und vielleicht mit Recht, zeitlich genommen (opp. מֵעוֹלָם Jes 63 16), *jüngst.* An sich könnte es in örtlichem Sinne stehen: aus der Nähe im Gegensatz zu Jahwe, der ein Gott aus der Ferne ist

(Jer 23 23). Wegen des parallelen יָדַע vergleicht man zu שָׂעַר (gew.: schauern) z. T. das arab. *schaʿara* = kennen. **18** תֶּשִׁי müsste von einem ἅπ. λεγ. שָׁיָה kommen, dem Sinne nach = נָשָׁה vergessen; wahrscheinlich ist einfach תִּשֶּׁה zu lesen. יָלַד wird vom Vater, חוֹלֵל von der Mutter gesagt. Mit der Vereinigung beider Ausdrücke sucht der Dichter offenbar zum Ausdruck zu bringen, wie ganz und gar Israel Jahwe seine Entstehung verdankt. **19** נָאַץ absolut wie Jer 14 21. **20** Von Jahwe verworfen sein, heisst sich selbst überlassen bleiben, und wohin dies führt, darüber giebt es keinen Zweifel. Die feine Ironie, die im אֶרְאֶה liegt, erschien LXX zu anthropopathisch und wird durch ihre Lesung אַרְאֶה verwischt. Die Zeichnung des Volkes in v. 20[b] ist das Gegenstück zur Zeichnung Jahwes v. 4. Der Sing. אֵמֻן ist ἅπ. λεγ. **21** Jahwe misst mit gleichem Mass; das bringt der streng durchgeführte Parallelismus von [a] und [b] zu feinem Ausdruck. Zu קִנֵּא und כִּעֵס (wie v. 16) vgl. zu 4 24 f. הֶבֶל als Bezeichnung eines Gottes scheint specifisch jeremianisch (8 19 10 8 u. a.). Ein Nicht-Volk heissen Israels Feinde: d. h. im Vergleich zu Israel haben sie so wenig Anspruch auf den Namen עַם als im Vergleich zu Jahwe ihre Götter auf den Namen אֵל. Ob sie nun als „aufgelöste Barbarenhorden“ zu denken sind, etwa in der Art der Skythen, die in Josias Zeit Palästina überfluteten, — was ihnen abgeht, um sie in israelitischen Augen zum Volk im Vollsinn des Wortes zu machen, ist religiöse Weisheit (גּוֹי נָבָל, vgl. Ps 74 18). Und solchen soll man ausgeliefert werden! allerdings ein כַּעַס! v. 21[b] wird Rm 10 19 citiert. Dieses Gericht erscheint **22** unter dem Bilde eines gewaltigen Feuers, in dem Jahwes Zorn auflodert. בְּאַפִּי hier: „in meiner Nase“ zu übersetzen, halte ich für unschön (vgl. Jer 15 14 17 4). Zu Scheol, dem Tiefsten, was hebräische Vorstellung kennt, vgl. Bertholet d. isr. Vorstellungen vom Zustand nach d. Tode 18—23. **23** St. אַסְפֶּה (Hiph. v. סָפָה), ich raffe zusammen, liest man meist אסִפָּה von יָסַף, ich füge hinzu; ich ziehe vor אֹסְפָה von אָסַף *ich bringe zusammen* (vgl. Mch 4 6 und LXX: συνάξω, Vulg. congregabo, Pesch.: אכנש). Kein Übel bleibt unverhängt: Jahwe braucht seine Pfeile gegen Israel auf; z. Bilde vgl. Hes 5 16. **24** Die weitere Aufzählung der Plagen: Hunger, Seuchen, wilde Tiere, Schwert (v. 25) erinnert an Drohungen Jer's und Hes's, spec. Hes 5 17 14 21. מְזֵי entkräftet wäre ἅπ. λεγ., doch s. zu Jes 5 13; dagegen ist ἅπ. λεγ. מְרִירִי bitter, giftig. רֶשֶׁף ist im Phöniz. Name oder Titel einer Gottheit (vgl. Driver), im Talmud eine Art Dämon (vgl. Tr. Berakot fol. 5[a]); zu זֹחֲלֵי עָפָר Mch 7 17: זֹחֲלֵי אֶרֶץ. **25** מֵחֲדָרִים, in Prosa = מִבַּיִת. **26** אָמַרְתִּי = *ich hätte gesagt.* Ganz unsicher ist אַפְאֵיהֶם, meist übersetzt: ich will sie fortblasen, von einem פָּאָה, das פָּעָה Jes 42 14 verwandt sein soll. Andere ziehen lieber das arab. *faʾā* zerspalten heran. Sam. Targ. lasen אַפִּי הֵם, „mein Ärger sind sie“, Pesch. Vulg. אַף אֵי הֵם oder אֵפוֹא הֵם, „wo sind sie?“ Grätz emendiert nach LXX (διασπερῶ): אֲפִיצֵם *ich will sie zerstreuen.* Zu [b] vgl. 25 19. **27**, ein sehr charakteristischer Vers. Eine Vernichtung Israels hätten die Feinde falsch ausgelegt (נִכֵּר). Aus des Volkes Elend hätten sie auf seines Gottes Ohnmacht geschlossen (vgl. 9 28) und sich selbst eine solche Wirkung zugeschrieben. Das hätte Jahwe viel zu sehr gereizt (vgl. zu v. 21), als dass er es hätte geschehen lassen können (vgl. Jes 42 8). So unvernünftig ein solcher Gedanke der Feinde auch gewesen wäre,

er wäre eigentlich nur zu erwarten gewesen, denn **28** *ein Volk sind sie, dem aller Rat abgeht* (zu אֹבַד vgl. STADE Gr. § 614 c). Im Zusammenhang kann גּוֹי nämlich blos auf sie (nicht auf Israel) gehen. Das scheint ein Späterer missverstanden zu haben, und v. 28 auf Israel beziehend, benützte er die Gelegenheit, Israel im Folgenden wieder eine Lektion zu erteilen. Gegen die Ächtheit der Verse 30 f. spricht auch, dass in ihnen die Gottesrede mit Einem Male verlassen ist. Wenn aber STEUERNAGEL **29** mit ausscheiden will, als von v. 30 f. nicht zu trennen, so folge ich ihm darin nicht. Gleich ihm gebe ich der Lesart von Sam. LXX den Vorzug: וְלֹא חָכְמוּ וַיַּשְׂכִּילוּ *und nicht sind sie weise noch verstehen sie dies* (sc. dass Jahwes, nicht ihre eigene Macht in der Geschichte massgebend ist v. 27b). In ihrer verblendeten Selbstüberhebung merken sie nicht, was für eine Stunde für sie selber geschlagen hat, ganz den Leuten von Sodom und Gomorrha gleich (v. 32). Warum Heiden mit diesen nicht verglichen werden könnten (OETTLI), verstehe ich nicht. **30** f. Man steht unter dem Eindruck einer Niederlage. Aber man hat sie nicht erlitten, weil Israels Gott den Göttern der Feinde nicht gewachsen gewesen wäre, im Gegenteil; er w o l l t e aber die Seinen preisgeben. Es ist ein naiver aber für einen überzeugten Israeliten selbstverständlicher Gedanke, dass Jahwes Überlegenheit auch die Feinde anerkennen sollen (v. 31b). Man vergleicht wohl Stellen wie Ex 14 25 Num 23 f. I Sam 4 8 u. a.; der Gedanke einer Entscheidung der Heiden zwischen Jahwe und den Götzen ist aber specifisch dtjesajanisch (vgl. z. B. Jes 41 1–7). Zu v. 30a vgl. Jes 30 17 Lev 26 8 Jos 23 10. צוּרָם מְכָרָם ein lucus a non lucendo! מָכַר in diesem Sinne ist aus Jdc bekannt. **32** begründet treffend v. 29 (s. z. V.). Jene Feindesvölker sind falsche Reben im Gegensatz zur rechten, Israel (Hos 10 1 Jer 2 21). Sodom und Gomorrha erscheinen bekanntlich öfter als Typen der Bosheit (vgl. Jes 1 10 3 9 Jer 23 14 Hes 16 46–49 Thr 4 6). Zu עִנְּבֵי vgl. STADE Gr. § 39 a 138; zu אַשְׁכְּלֹת § 317. רוֹשׁ = רֹאשׁ. Der Wein aus solchen Trauben ist, wie der Dichter, im Bilde bleibend, **33** fortfährt, *Drachengeifer und grausiges Otterngift* (פֶּתֶן?). **34** ist wohl nach Hos 13 12 Hi 14 17 zu erklären: Gott bewahrt die Sünde auf (כָּמֻס blos hier), um im geeigneten Augenblick damit gegen den Sünder hervorzutreten. Darnach beziehe ich הוּא auf das Vorangegangene, die Schilderung der Bosheit der Feinde. Vollends empfähle sich diese Auffassung, wenn **35** mit LXX Sam. st. לִי: לְיוֹם zu lesen wäre: *auf den Tag der Rache und der Vergeltung* (für שִׁלֵּם ἅπ. λεγ. [doch vgl. DUHM zu Jes 59 18] ist vielleicht שִׁלֻּם zu lesen), *auf die Zeit, da* (eben als Ausfluss göttlicher Rache) *ihr Fuss wanken wird*. Zu v. 35a nach MT vgl. Rm 12 19 Hbr 10 30. v. 35b zeigt, wie der Hintergrund unserer Dichtung durchaus eschatologisch ist. Nahe ist der Tag, da sich auswirken soll, was seitens Jahwes für die Feinde zum Voraus bereitet ist. Beachte, wie hier der Gedanke der Prädestination keimhaft vorliegt. Die Stimmung, die sich im Verse ausspricht, ist die, welche wir z. B. am Ende des Exiles finden (vgl. Jes 13 1—14 23 und Dtjes.). Und das bestätigt **36**: Bevorsteht ein Gerichtsakt, der sich für Israel in bonam partem wendet. Diese Nüance liegt schon in יָדִין, das der Gesamtheit des Volkes keineswegs ein „Doppelantlitz“ entgegenkehrt, wie OETTLI meint, zeigt doch auch der Parallelismus von עַמּוֹ und עֲבָדָיו, dass sich

יָדִין und יִתְנֶחָם (zur Form vgl. Stade Gr. § 84) entsprechen müssen. Vgl. Ps 135 14. Und hier greift ein neues Motiv für Jahwes Handlungsweise ein, das Mitleid mit der elenden Lage der Seinen; er kann von ihnen eben schliesslich nicht lassen (vgl. zu 9 29): *denn er sieht, dass geschwunden ist* (zu אָזְלַת vgl. קָרָאת 31 29 u. Stade Gr. § 398 a) *jeder Halt*; zu יָד in diesem Sinne vgl. Lev 25 35 Jes 28 2; zu עָצוּר וְעָזוּב s. zu I Reg 14 10. **37** Nachdem Jahwe durch das Gericht seine Übermacht über die Götter bekundet hat, legt ihm der Dichter ironisch selber die Frage in den Mund, wo jene geblieben seien (vgl. Jer 2 28). **38** Das Fett der Opfer ihrer Verehrer und den Wein ihrer Trankopfer (נְסִיכָם, in dieser Bedeutung sonst nicht vorkommend, ist wohl Schreibfehler für נִסְכָּם) haben sie sich freilich gefallen lassen! Die sinnliche Ausdrucksweise („essen" und „trinken") ist wohl absichtlich gewählt, dem Charakter dieser Götter entsprechend. Für יְהִי ist mit LXX Sam. יְהְיוּ zu lesen, wo nicht nach Kamphausen סִתְרָם *ihr Schutz* für das sonst nicht vorkommende סִתְרָה. **39** Der kläglichen Ohnmacht der Götter gegenüber, tritt nun um so leuchtender Jahwes alleinige Gottheit hervor: *ich, ich bin's* (הוּא sc. הָאֱלֹהִים), vgl. Jes 41 4 43 10 f. 13 48 12. Bei Tot- und Lebendigmachen (vgl. I Sam 2 6 Hos 6 1 f.) handelt es sich, wie der Zusammenhang zeigt, um das Volksganze, nicht um das Individuum; insofern braucht die Stelle keineswegs vorauszusetzen, was wir Auferstehungsglauben nennen. Beide Begriffe verteilen sich wie die gleich folgenden: zerschlagen und heilen (vgl. Hi 5 18) so, dass der eine Israels Feinden gilt, der andere Israel. Für Jene ist das Verderben unentrinnbar: niemand vermag sie aus Jahwes Hand zu reissen (vgl. Hos 2 12 5 14 Jes 43 13); denn **40** Jahwe hat unter einem Eide bei seiner eigenen Person (vgl. Hbr 6 13; zum Aufheben der Hand als Gestus des Schwörenden s. zu Hes 20 5) Rache an seinen Feinden beschlossen. Auch **41** wieder erscheint מִשְׁפָּט ausschliesslich gegen Nicht-Israeliten gerichtet. Bei בְּרַק חַרְבִּי könnte man daran denken, dass Jahwes Schwert der Blitz sei. Doch verbietet **42**$^{a\beta}$ eine solche Fassung. Vgl. vielmehr zum blitzenden Schwert Na 3 3 Hab 3 11. Jahwe erscheint unter dem Bilde eines Kriegers, wie öfter in spätern Prophetenschriften (z. B. Jes 34 5 f. Jer 46 10), und furchtbar blutig geht es dabei her (vgl. Jes 63 3–6). Doch wird es offenbar sehr tröstlich empfunden, dass die Pfeile, die einst gegen Israel gerichtet waren (vgl. v. 23), jetzt gegen seine Feinde losgelassen werden. Unsicher ist die Übersetzung von מֵרֹאשׁ פַּרְעוֹת: vom behaarten Haupte des Feindes (vgl. פֶּרַע Num 6 5 Hes 44 20) oder: *vom Haupte der feindlichen Führer,* wobei wieder fraglich ist, ob ראשׁ im eigentlichen Sinne oder = Oberst zu nehmen ist. Erstere Fassung entspricht dem Parallelismus zu מִדָּם besser: man trifft die Feinde auf den Kopf. **43** Alle Heiden freilich kommen in der Katastrophe nicht um. Israel bedarf noch welcher als Zeugen seines glücklichen Ausganges (vgl. Rm 15 10). Eigentlich fragt man sich, warum Jahwe das Blut seiner Knechte zu rächen hat, wenn es doch auf seine eigene Veranstaltung hin, als Strafe für Sünde, vergossen worden ist (vgl. v. 21 26). Man sage nicht, die Feinde hätten in einer Jahwe verletzenden Weise ihre Kompetenz überschritten, wenn sie es auch gethan haben (vgl. z. B. Jes 10 7 Sach 1 15). Schliesslich vergeht sich — das ist allgemein die spätere Auffassung — wer

überhaupt Israel antastet (vgl. Sach 2 12). Ebenso ist, dass die Feinde Blut Israels vergossen haben (vgl. 21 8 Num 35 33), ja vielleicht, dass sie das Land nur betreten haben, der Grund, warum das Land, entweiht, einer Sühne bedarf (l. nach LXX Sam. Vulg.: אַדְמַת עַמּוֹ); natürlich muss sie durch Blut geschehen und zwar der Schuldigen selber — so lange wirkt das altheilige Princip der Blutrache nach. Auf v. 43ᵇ wird vielleicht Ps 79 10 angespielt. Dieser Schlussvers bestätigt so recht unsere ganze Auffassung des Liedes. Nicht demütigen will es Israel, sondern es erheben im Gedanken, dass Jahwe Rache schafft an seinen Feinden, die es schlecht behandelt haben. LXX hat eine (nachträgliche) Erweiterung des Schlussverses um vier Zeilen.

6) 32 44—47 Ausleitung des Liedes.

Scheinbar bezieht sich auf das Lied blos v. 44, während v. 45–47 die Gesetzgebung im Auge haben. Vergleicht man aber diese Verse mit 31 16–30, so kann ein Zweifel kaum obwalten, dass was Stärk dort erkannt hat, auch hier seine Geltung haben muss (obgleich er selber diesen Schluss nicht zieht): Die Beziehung der Verse 45–47 auf die תּוֹרָה ist blos nachträgliche Umdeutung. Ursprünglich gingen sie auf das Lied (vgl. auch כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה v. 45 mit כָּל־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת v. 44); und wenn die bekannte Aufforderung das Gesetz auch die Kinder zu lehren v. 46ᵇ nicht einfach dtnster Zusatz ist (Steuernagel), so hat auch hier ursprünglich הַשִּׁירָה st. הַתּוֹרָה gestanden. LXX ist in besagter Umdeutung nur noch einen Schritt weiter gegangen, wenn sie schon v. 44 הַתּוֹרָה st. הַשִּׁירָה liest. Natürlich hat v. 44 neben 31 30 keinen Raum. Es scheint versprengte Dublette zu sein. Die Worte: *und Josua der Sohn Nuns* hinken unerträglich nach. Sie sind wohl eingesetzt von Einem (Rp [?] Cornill Einl.[3 4] 78), der an den Plural כִּתְבוּ 31 19 dachte, welcher selber wohl nur infolge des Einschubes 31 14 f. aus einem ursprünglichen Singular entstanden sein dürfte.

44 וַיָּבֹא, in diesem Zusammenhang unverständlich, verrät die Naht. הוֹשֵׁעַ ist wohl bloser Schreibfehler (vgl. Sam. LXX). **46** Zu מֵעִיד vgl. zu 4 26 31 28; zur Fürsorge in Bezug auf die Kinder zu 4 9. **47** „Leer" ist ein Wort, das einem nichts zu sagen hat, das wirkungslos verhallt. Der Art ist aber das göttliche Wort nicht; es schafft vielmehr als reale Kraft, wozu es gesandt ist: man entgeht dank demselben der Katastrophe, insofern bedeutet es Leben. הַדָּבָר הַזֶּה ist schon göttliches Wort mit kanonischem Ansehen.

7) 32 48—52 Jahwes Todesbefehl an Mose.

Der Sprachgebrauch liesse auf P schliessen. Es fragt sich aber, in welchem Verhältnis diese Verse zu Num 27 12–14 stehen. Schwerlich gehören sie demselben Verf. an; denn es ist nicht anzunehmen, dass er sich selber in dieser Weise wiederholt habe, auch wenn der Befehl an Moses um mehrere Capitel von seiner Ausführung getrennt wurde. Da nun v. 48 guten Anschluss an 1 3 hat, welcher Vers an sich ebensogut P als Rp zugeschrieben werden kann, giebt vielleicht Num 27 12–14, als ursprünglich zu P gehörig, für die zweite Möglichkeit den Ausschlag (= Rp, vgl. Bacon 239 f. 268). Dillmann nimmt umgekehrt an, Dtn 32 49–52 habe einst an Stelle von Num 27 12–14 vor v. 15–23 gestanden, sei aber bei der Schlussredaktion des Pent.'s an seine jetzige Stelle (vor die Erzählung der Ausführung des Befehls Dtn 34) gerückt und deshalb in Num durch v. 12–14 ersetzt worden. S. noch zu Num 27 12–14.

48 בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, (sc. an dem 1 3 genannten Tage) ist charakteristisch für den Sprachgebrauch P's. **49** S. zu Num 27 12. Das Abarimgebirge ist das zur Araba und zum toten Meere abfallende moabitische Hochland; der

Nebo (3 27 dagegen Pisga; vgl. zu 3 17) ist ein einzelner Berg innerhalb desselben, der vielleicht nach einer gleichnamigen Stadt benannt ist. Natürlich brauchte an Ort und Stelle Jahwe Mose nicht zu sagen, wo der Nebo liegt. Dafür, dass der betr. Relativsatz blos geographische Glosse sei, fügt man bestätigend hinzu, dass P sonst עַרְבוֹת מוֹאָב sagt (s. zu 1 5). אֲנִי (st. אָנֹכִי) ist Sprachgebrauch P's, ebenso לַאֲחֻזָּה st. לְנַחֲלָה; ebenso **50**: zu seinen Geschlechtsgenossen (zu עַם vgl. Wellh. GgN 1893 480 f.) versammelt werden. Aarons Tod s. Num 20 22–27 (P). Die Lage des Berges Hor ist nicht sicher zu identificieren. **51** Sowohl in מָעַל als in בְּתוֹךְ (D: בְּקֶרֶב) zeigt sich wieder P's Sprachcharakter. Zu Kades s. zu 1 2; beachte dazu das Wortspiel: לֹא קִדַּשְׁתֶּם. Inwiefern Mose und Aaron Jahwe am „Haderwasser“ nicht heiligten, s. zu Num 20 1–13. Die Lage der Wüste Zin lässt sich nach der Lage von Kades einigermassen erschliessen. **52** אֶל־הָאָרֶץ וגו׳, in LXX fehlend, scheint Glosse zu sein.

8) Cap. 33 Der Segen Moses.

Litteratur: Graf der Segen Moses 1857; Volck 1873 (verteidigt die Autorschaft Moses); A. van der Flier Dtn 33 Leiden 1895; C. J. Ball the blessing of Moses, Proceedings of the Soc. of bibl. Archaeol. 1896 118—137; vgl. Stade Gesch. Isr. I 148—173; Bickell (Metric. bibl. 1879 38—41) führt Dtn 33 als specimen metri hexasyllabi an.

a) 1 Überschrift. Moses Segen ist der eines Sterbenden (לִפְנֵי מוֹתוֹ). In den letzten Augenblicken vermag sich wohl das Dunkel zu lichten, das über der Zukunft liegt, und höheres Wissen wird dem Sterbenden zu Teil. Aber auch besondere Wirkungskraft, die nichts aufhält, eignet seinen Worten. אִישׁ הָאֱלֹהִים, beliebte Bezeichnung des Propheten, von Mose noch Jos 14 6 Ps 90 1. Dafür, dass die Überschrift statt vom Redaktor, der Dtn 33 ins Dtn einarbeitete, von E stamme (vgl. Cornill Einl.[3 4] 65), ist לִפְנֵי מוֹתוֹ (vgl. Gen 27 7 10 50 16 E) nicht Beweis genug.

Im Folgenden heben sich auf den ersten Blick v. 6–25 ab, einzelne Sprüche über die verschiedenen Stämme. Was übrig bleibt, v. 2–5 26–29, scheint sich, wie Steuernagel neuerdings mit Recht hervorgehoben hat, zu einem für sich bestehenden Ganzen zusammenzuschliessen: Durch eine Theophanie ist dem Volke vor dem Feinde geholfen worden, dass es fortan in preisenswerter Sicherheit wohnen kann. Dillmanns Einspruch (Komm. 414) gegen frühere Versuche einer Abtrennung dieses Rahmens, es fehle ohne ihn dem Ganzen der ideale Untergrund, auf dem mit Recht nur Segen und gute Wünsche sich erheben, ist rein phrasenhaft. In Gen 49, das „in der Idee und Anlage“ für Dtn 33 Muster war, hat noch kein Mensch diesen idealen Untergrund vermisst. Es dürfte sich m. E. im Gegenteil nur empfehlen, den Rahmen zunächst für sich allein zu betrachten.

b) 2—5 26—29 der Rahmen. **2** Zur Theophanie vgl. Jdc 5 4 Hab 3 3 Ps 68 8 f. Vorgestellt ist Jahwe als auf dem Sinai wohnend, von wo er in entscheidungsvollen Augenblicken seinem Volke (für לָמוֹ schlägt neuerdings v. Gall altisr. Kultstätten 11 לְעַמּוֹ vor, während z. B. Ball nach LXX Vulg. Targ. Pesch. לָנוּ korrigiert) zu Hilfe kommt. Der Weg vom Sinai führt durch Seir (s. zu 1 2), Paran (1 1) und Kades (1 2): st. מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ, er kam aus (oder mit: אִתּוֹ) h. Myriaden, ist nämlich wohl zu lesen מֵעַרְבֹת קָדֵשׁ (Böttcher) oder מִמְּרִבַת קָדֵשׁ (vgl. 32 51 Hes 47 19 48 28; Wellh. Prol.[3] 359 blos מְרִבַת ק׳). In diesen Ortsangaben sieht v. Gall (l. c.) die Bestätigung dafür, dass der Sinai auf der Westküste Arabiens gelegen habe; ebenso Moore zu Jdc 5 4. Die

Gotteserscheinung ist von hellem Lichtglanz (sc. des Blitzes vgl. v. 26) begleitet. Das will wohl der Schluss von v. 2 ausführen; aber sein Wortlaut ist unverständlich. דָּת Gesetz ist ein persisches Wort, und was soll Feuer des Gesetzes? LXX hat: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ, worauf sich der Act 7 53 Gal 3 19 Hbr 2 2 ausgesprochene Glaube an die Assistenz der Engel bei der Gesetzgebung gründet. Dillmann denkt an אֵשׁ לַפִּדת oder אֵשׁ יֹקֶדֶת (es könnte auch דֹּלֶקֶת sein) Feuer der Blitze oder brennendes Feuer, Ball an einen Aramaismus אֶשְׁדֹּת Strahlen (vgl. קַרְנַיִם Hab 3 4). Da wir in unserm Gedichte sonst Vierzeiler haben, ist dieser überschiessende Stichos übrigens sehr lästig. 3 ist wieder arg verderbt. St. עַמִּים hat LXX wahrsch. mit Recht עַמּוֹ. Das Suffix der 2. Pers. in יָדֶךָ ist kaum möglich; denn wo sich in gesichertem Text eine Anrede findet, geht sie auf Israel, und hier gäbe dies schwerlich einen Sinn. Steuernagel übernimmt Luc.'s בְּיָדָיו, während Ball Pesch. folgt: בֵּרַךְ, er segnet. Er macht wohl mit Recht darauf aufmerksam, dass קְדֹשָׁיו = מְקֻדָּשָׁיו Jes 13 3 Bezeichnung der zum Krieg Geheiligten sein dürfte. Völlig unverständlich ist v. 3^c d (vgl. z. B. Kautzsch). Ball konjiciert: וְהֵם הָלְכוּ לְרַגְלָיו יִסְעוּ בִדְרָכָיו „und sie, sie folgen hinter ihm drein, sie ziehen aus auf seinen Wegen", was sich auf den Wüstenzug beziehen soll. Dagegen aber spricht v. 2, wo nach Analogie der parallelen Stellen von Jahwes Kommen nach Palästina die Rede ist. Ich vermute: וְהוּא תֹמֵךְ גּוֹרָלֶךָ וְשֹׁמֵר בְּרִיתוֹ אִתָּךְ (Übersetzung unten). Zu v. 3^c vgl. Ps 16 5; dort wird zwar תּוֹמִיךְ gerne beseitigt, doch vgl. arab. وللاه يقوم جرلي (Ges.-Buhl[13] s. v. תָּמַךְ). Das Land war durch den Feind gefährdet; der Sing. verbürgt seinen sichern Besitz (v. 28); zu v. 3^d vgl. Hes 17 16. 4^a, wo schon die 1. Pers. höchst auffällig ist, zudem mit v. 4^b nicht zu konstruieren, ist — aus guten Gründen — selbst von Verfechtern mosaischer Abstammung (z. B. Volck) als Glosse ausgeschieden worden; sie würde gut das von mir vermutete בְּרִיתוֹ v. 3 explicieren. In v. 4^b dürfte מוֹרָשָׁה (vgl. Jes 14 23) zu punktieren sein. Dass Jakob (קְהִלָּה nur noch Neh 5 7) Jahwes Erbbesitz sei, ist ein Gedanke, der gerade im Dtn öfter ausgesprochen ist (z. B. 4 20). Ist diese Auffassung von v. 4^b richtig, so ist **5** Subjekt von וַיְהִי (zu יְשֻׁרוּן s. zu 32 15) Jahwe, nicht Saul (Graf, Wellh., Stade), und der Versammlungstag (Ball punktiert den infin. יַחַד resp. בְּיַחַד) ist nicht der von I Sam 8, freilich auch nicht יוֹם הַקָּהָל (9 10 10 4 18 16), sondern der Schlachttag. Auch sonst wird Jahwes Königtum gerade darauf gegründet, dass er Israel im Kampfe Sieg verleiht (vgl. Ex 15 18 Num 23 21 Jes 33 22 Jdc 8 22 f.). **26** Die Hilfe, die man zu erfahren bekommen hat, hat wieder Jahwes Einzigartigkeit gezeigt (punktiere nach den alten Vers. כָּאֵל). Es scheint übrigens durch die Einarbeitung von v. 6–25 ein Stichos verloren gegangen zu sein. Das Dreinfahren am Himmel geschieht auf der Wetterwolke (vgl. Ps 18 11 f. 68 34 104 3 und meine Bem. zu Hes 1), aus der sich die Blitze entladen (vgl. zu v. 2). Der Parallelismus scheint וּבְגַאֲוָתְךָ st. וּבְגַאֲוָתוֹ zu verlangen (vgl. v. 29). **27** Ob מְעֹנָה, das zunächst Wohnung, auch Jahwes (Ps 76 3), heisst, hier richtig ist, steht mir nicht fest (doch vgl. מָעוֹן Ps 71 3 90 1 91 9). Ich dächte lieber an מָעֹז resp. מָעֻזְּךָ. Ball liest מִמַּעַל und gewinnt damit einen Gegensatz zu מִתַּחַת; aber was drunten die Arme des am Himmel einherfahrenden Gottes sollen, ist mir

nicht recht verständlich. Graf u. A. haben ein Nomen מְתַּחַת oder מִתְּחַת von מָתַח Jes 40 22: ausstrecken angenommen. Ich vermute, einem Abschreiber sei nach vorangegangenem מ hinter ו fälschlich ein neues מ in die Feder geflossen, und lese: וַתֵּחַת זְרֹעַת עֲוָלִים *es brach die Macht der Niederträchtigen.* Das enthielte den Gegensatz zu v. 27[a] und würde zugleich passend zu [c] überleiten. **28** Charakteristischer Weise wird die Gefahr vor dem Feinde in einer drohenden Vermischung des Volkes gesehen; zu diesem בָּדָד vgl. Num 23 9; thatsächlich war man früher in dieser Beziehung weniger ängstlich gewesen (vgl. noch zu 21 10–14). Eine Änderung von עֵין in עַם (Ball; v. d. Flier sogar בֵּית) ist nicht durchaus nötig (vgl. Ps 68 27 Jes 48 1). Zum Bild des Segens vgl. Gen 27 28. Steuernagel ist geneigt wegen der 3. Pers. im Vb. einen Zusatz zu sehen; eher wäre וַתִּשְׁכֹּן zu lesen, um so mehr als LXX Sam. שָׁמֶיךָ (vgl. 28 23) bieten. **29** מִי כָמוֹךָ, den Stichos überfüllend, ist vielleicht Zusatz, ebenso וַאֲשֶׁר „prosaische Glosse". Zu a vgl. Jes 45 17. Das Lied beschliesst eine Glücklichpreisung Israels, dass seine Hilfe im Kampf der Glaube ist: Jahwe mit mir (vgl. z. B. Ps 44 7 f. und zu den Ausdrücken Gen 15 1 Ps 33 20 115 9–11); in diesem Sinne sind allerdings Israels Kriege allezeit Jahwes Kriege geblieben. Gegen R. Smiths (Prophets[2] 119) abweichende Übersetzung: dessen Hilfe der Schild und dessen Stolz das Schwert ist, entscheidet schon v. 26. Es schmeicheln die Feinde, natürlich um Schonung zu erlangen. Zu d vgl. 32 13; LXX: ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῶν = עַל צַוָּארָם (vgl. Jos 10 24).

Ich lasse zunächst die Übersetzung im Zusammenhang folgen:

2 Jahwe kam vom Sinai
Und erstrahlte seinem Volke von Seir,
Blitzte auf vom Gebirge Paran
Und rückte von den Kadessteppen heran.
[Zu seiner Rechten . . . . .]

3 Fürwahr, er liebt sein Volk,
All seine Krieger sind in seiner Hand,
Er hält fest dein Los
Und bewahrt seinen Bund mit dir.

4 Sein Besitztum ist die Gemeinde Jakobs,
5 Und er ward in Jeschurun König,
Als sich sammelten des Volkes Häupter,
Zusammenkamen die Stämme Israels.

. . . .
26 Es ist keiner wie Jeschuruns Gott,
Der am Himmel einherfährt dir zur Hilfe
Und dich zu erheben auf den Wolken.

27 Dein Schutz ist der urewige Gott,
Und es brach die Macht der Niederträchtigen,
Und er vertrieb vor dir den Feind
Und sprach: „Vernichte".

28 So wohnte Israel in Sicherheit,
Losgeschieden der Quell Jakobs
Im Lande voll Getreide und Most,
Und sein Himmel träufelt Tau.

29 Heil dir Israel, [. . . .], Volk, dem Jahwe hilft,
Schild deiner Hilfe und Schwert deiner Erhebung,
Schmeicheln werden dir deine Feinde,
Und du schreitest über ihre Höhen.

Die genaue Bestimmung des Alters dieses Psalmes — denn das ist der „Rahmen" — scheint mir so gut wie unmöglich, da sich der bestimmte Anlass, dem er entstammt (vgl. v. 27), schwerlich je mit einiger Sicherheit dürfte ausfindig machen lassen. v. 3–5 weisen ihn in nachdeuteronomische Zeit. Das Schmeicheln der Feinde erinnert entfernt an Stellen wie Jes 60 14 61 5 f. Gegen nachexilische Abfassungszeit (vgl. Steuernagel) spricht natürlich auch nicht die Vorstellung vom Kommen Jahwes vom Sinai, vgl. Hab 3 Ps 68; über-

haupt scheint unser Psalm mit Hab 3 Ps 68 zusammengestellt werden zu müssen, vgl. noch Hab 3 19 zu v. 29.

c) 6—25 die einzelnen Sprüche.

Die Reihenfolge, in der die Stämme aufgeführt werden, weicht von der gewöhnlichen (auch Gen 49) ab und lässt keine rechte Erklärung zu. Voranstehen drei Leastämme: α) Ruben, der Erstgeborene; Simeon wird übergangen (doch s. zu v. 6); β) Juda wird γ) Levi vorangestellt. Es folgen, wieder mit Umkehrung der gewöhnlichen Ordnung, die beiden Rahelstämme, δ) Benjamin und ε) Joseph, weiter die beiden jüngsten Leastämme, zusammengenannt aber umgestellt ς) Issachar und ζ) Sebulon. Die Bilhastämme ϑ) Dan und ι) Naphtali sind zwischen die Silpastämme η) Gad und ια) Asser hineingeschoben. — Mit Ausnahme des ersten Spruches ist ein jeder mit einer besondern Aufschrift versehen. Dieselben sind aber doch wohl schwerlich ursprünglich (vgl. Gen 49); wo vielmehr im Spruche selbst der Name des betr. Stammes fehlt, ist er wahrscheinlich durch die Aufschrift erst verdrängt worden (s. zu v. 8 12 13).

α) 6 Ruben. Der Wunsch zeigt, dass Ruben, den schon zu Deboras Zeit seine einstige kriegerische Energie verlassen hatte (Jdc 5 16), thatsächlich am „Sterben“ war, und damit stimmt, dass er früh aus der Geschichte verschwindet, in der Mesainschrift z. B. nicht einmal genannt wird (I Chr 5 6 f.?). Die nächstliegende Übersetzung von v. 6ᵇ: und es sollen seine Mannen (מְתִים spec. die Kriegsleute wie z. B. Jes 3 25) zahlreich werden (vgl. LXX), hat gegen sich, dass מִסְפָּר in derartigen Verbindungen sonst immer die kleine Zahl, sc. eine, die man zählen kann, bedeutet (z. B. Jes 10 19). Aber zur entsprechenden Übersetzung Luthers u. A.: es sei sein Volk gering — das soll Ausführung von אַל־תּוֹתַר Gen 49 4 sein — entschliesst man sich ungern. Das Unbehagen verrät sich schon im Vorschlag, מְתָיו zu punktieren! Gegen die Übersetzung: *dass seiner Männer wenig würden* (z. B. Kautzsch, Steuernagel; vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 109 i) ist einzuwenden, dass der Stamm doch erst stirbt, wenn seine Männer ganz verschwinden. Vielleicht ist freilich dieses Bedenken nicht unüberwindlich. Man hätte im andern Falle, vorausgesetzt, dass der Text richtig sei, doch zur intensiven Bedeutung von מִסְפָּר (eine Zahl, die wirklich eine Zahl genannt zu werden verdient), zurückzukehren.

Wenn einige LXX-Handschriften bieten καὶ Συμεὼν ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ, so ist dieses Συμεών kritisch absolut unsicher (vgl. Apollinaris: τὰ ἀκριβῆ ἀντίγραφα οὐκ ἔχει μνήμην τοῦ Συμεών) und nur aus dem Bestreben zu erklären, die Zwölfzahl der Stämme herzustellen. Wie es bis heute fortwirkt, zeigt vielleicht am Deutlichsten der von Bacon (271 f.) mit besonderer Wärme verteidigte Versuch, den Heilprin (Historic. Poetry of the Ancient Hebr. 1889 I 113 ff.) neuerdings unternommen hat, v. 7ᵃ (vgl. שְׁמַע!) auf Simeon zu beziehen, während der Judaspruch sich aus v. 7ᵇ 11 zusammensetzen soll (s. zu v. 11). Nichts wird das Hauptbedenken dagegen aus dem Wege räumen können, wie es möglich geworden sei, die ursprüngliche selbstverständliche Zwölfzahl auf die unnatürliche Elfzahl zu reduzieren. Dagegen hat die gewöhnliche Annahme, Simeon werde totgeschwiegen, weil er zur Zeit der Dichtung schon gänzlich in Juda (vgl. Jdc 1 3) und in südlich von Juda wohnende Clans aufgegangen sei, doch wohl mehr Wahrscheinlichkeit für sich, zumal sie uns schon durch Gen 49 7 nahegelegt zu werden scheint.

β) 7 Juda. Seine Lage ist durch Feinde einigermassen bedrängt und die Stimmung des Verf.s eine bemitleidende, keineswegs eine feindliche; nicht einmal, dass er es „kühl“ behandle, wird man Dillmann (415) nachsprechen dürfen. Seine Rettung wäre, dass es mit Israel — schon hier verrät sich der israelitische Verf. — wieder vereinigt würde, und darauf scheint Judas eigenes

Verlangen zu gehen. Der Parallelismus erheischt die Konjektur Stades: יָדֶיךָ רִיב לוֹ, *mit deinen Händen streite für ihn* (MT: mit seinen Händen stritt er [Juda] für ihn [sc. Israel]). — Die richtige Erklärung des Verses verdanken wir Graf. Sie bestätigt, wie sehr die traditionelle Auffassung der Reichsteilung, als wäre sie ein „Abfall“ der zehn Stämme gewesen, der Korrektur bedarf.

γ) 8—11 Levi. 8 Grosse Schwierigkeit bereitet die Deutung von אִישׁ חֲסִידֶךָ. Wie v. 9 f. zeigen, muss das Suffix der 2. Pers. auf Jahwe gehen, so dass ich Stades (156) Erklärung: dem Manne deines Getreuen = dem Manne deines Gottes nicht verstehen kann. Ist der חָסִיד aber der Stamm Levi oder Aaron oder Mose (so z. B. Wellh., Krätzschmar Bundesvorstellung 67)? v. 8^{bc}, auf deren Verständnis zur Beantwortung dieser Frage Alles ankäme, bleiben selber rein unverständlich, da in den uns erhaltenen Darstellungen der Massa- und Meribageschichte (Ex 17 1–7 Num 20 2–13 vgl. Dtn 6 16 9 22 32 51) Jahwe durchweg als der Versuchte, niemals als der Versucher erscheint. Ausserdem weiss ich nicht, ob die Bezeichnung חָסִיד י׳ für Mose ohne Weiteres verständlich gewesen wäre. Unter solchen Umständen schliesse ich mich gerne Balls erleichternder Lesung חֲסָדֶיךָ (= Hulderweisungen, z. B. Gen 32 11 Jes 63 7 Ps 89 2) an; אִישׁ ist kollektiv zu nehmen wie z. B. I Sam 11 9 II 19 44: Damit wären die Leviten als die bezeichnet, denen Jahwe seine besondern Gnadenerweise zu Teil werden lässt. Vielleicht haben wir uns vom MT noch weiter zu entfernen und LXX folgend mit Ball als Anfang des Spruches ein תֵּן לְלֵוִי anzunehmen. Wir haben so den Vorteil, vier wohlgebaute Stichen zu erhalten: *Gieb Levi deine Tummim* ‖ *und deine Urim deinen Günstlingen* ‖ *die du versucht* etc. Tummim und Urim (sonst in umgekehrter Reihenfolge) sind das h. Los, vielleicht das positive und das negative (vgl. I Sam 14 41 LXX und Nowack Arch. II 93 f.). Für die beliebte, dem Zusammenhang allerdings besser entsprechende Übersetzung von תְּרִיבֵהוּ, *du strittest für ihn* statt du strittest mit ihm, beruft man sich auf Jes 1 17 51 22 (doch vgl. Duhm zu d. St.). Wenn v. 8^{cd} als Motiv für v. 8^{ab} wirksam werden sollen, muss Levi in der That siegreich aus der Versuchung hervorgegangen sein. 9 Interessant ist, wie die gottesdienstliche Pflicht schon die vollkommene Ablösung von den Banden physischer Verwandtschaft bedingt (vermutlich nicht blos innerhalb der Sphäre der Rechtsprechung, wie man mit Berufung auf 17 8 ff. wohl gemeint hat). Man sieht dabei den Dualismus zweier Lebenssphären sich anbahnen. Zur Sache vgl. u. A. 13 7 ff. Ex 32 27 ff. Lev 21 11 I Sam 1 28 Mt 10 37 19 29 Lk 14 26. Besonders wird man an gewisse Grundsätze des Jesuitenordens erinnert. Möglicher Weise ist eines der Glieder der ersten Vershälfte überschüssig, da v. 9 einen Fünfzeiler ergiebt. Schon לְאִמּוֹ dürfte Füllwort sein (vgl. LXX Sam. zu Gen 49 26). Ich vermute, auch die beiden prosaischen אֶת (die einzigen im ganzen Lied) seien zu streichen. v. 9 bildet dann einen gutgebauten Vierzeiler. Nebenbei zeigt der zweite Stichos, dass Leviten Familie haben konnten. Mit v. 9^{c} wird „auf das verheissende Wort hingewiesen, das Jahwe einst an Levi richtete und das er ihm durch Bundesschluss besiegelt hat“ (Krätzschmar l. c.); es ist dies übrigens die erste Spur einer בְּרִית Gottes

mit Levi, vgl. Mal 2 4–9. **10** Balls Konjektur לְאַפֶּךָ vor dir st. בְּאַפֶּךָ zerstört den kräftigen Anthropomorphismus, der uns altertümlich anmutet: die Gottheit riecht das ihr dargebrachte Opfer (I Sam 26 19). קְטוֹרָה (blos hier) bezeichnet, entsprechend dem ältern Sprachgebrauch von קִטֵּר, wohl überhaupt, was man in Rauch aufgehen lässt, noch nicht spec. das Weihrauchopfer. Zu כָּלִיל vgl. zu 13 17. v. 11 wird von Einigen (s. die Bem. zu v. 6) zum Spruch über Juda gezogen. Dass in יָדָיו (vgl. schon v. 7) eine etymologische Anspielung auf יְהוּדָה enthalten sei, ist eine Spielerei, die doch nicht ernst zu nehmen ist. Aber ein Vierzeiler sei zu kurz für die thatsächliche Bedeutung, die Juda zu allen Zeiten gehabt habe (und das Deboralied?). Der Vers stimme ferner nicht zu dem, was man sonst über Levi wisse, während er sich treffend an v. 7 anschliesse. Letzteres ist für v. 11ᵃ einfach zuzugeben; aber nicht minder gut passt v. 11ᵇ וּפֹעַל יָדָיו zu dem v. 10ᵇ Ausgesagten; ja רְצֵה ist geradezu term. techn. der Opfersprache. So sehe ich im Texte keinen Grund, von der überlieferten Versordnung abzugehen. Dass v. 11 zu dem nicht stimme, was wir sonst von Levi wissen, will gar nichts besagen, da es um unsere ganze Kenntnis der frühern Geschichte Levis so erbärmlich bestellt ist, und wollen wir uns wundern, dass gerade die Geschichte des Widerstandes gegen ihn in der von Priestern redigierten Litteratur nach Kräften vertuscht worden ist? Vgl. übrigens die Reminiscenz Num 16. Dagegen lehrt uns eben unser Vers, dass Opposition vorhanden war, und zwar, wie die Heftigkeit, mit der davon die Rede ist, verraten dürfte, keine geringe. Die Verwünschung der Gegner ist sogar so lebhaft, dass Wellh. (Prol.³ 137) sagt, man sollte glauben, wer sie niederschrieb, sei wohl selbst Priester gewesen. Die Änderung von מָתְנַיִם (an den Hüften) in מָתְנֵי ist nicht absolut nötig. Oettli vermutet, mit Berufung auf Mch 2 8 מָתְנֵי מְקֹמְמָיו; aber Mch 2 8 ist textkritisch zu unsicher. St. מִן (vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 165 b) will Ball פֶּן lesen.

Für die Geschichte des Priestertums sind diese Verse von grosser Wichtigkeit. „So fest und bedeutend, so selbständig und abgeschlossen muss in der Entstehungszeit des Segens Moses der Priesterstand gewesen sein, dass er eine eigene Stelle neben den Stämmen des Volkes einnimmt, gleichsam selbst ein Stamm, aber nicht durch das Blut sondern durch geistige Interessen verbunden“ (Wellh. Prol.³ 137). In etwas muss freilich auch das Blut, gemeinsame Abstammung von Mose, mit in Betracht gekommen sein, wenn auch nicht in dem von Baudissin (Gesch. d. atl. Priestertums 75 Anm. 1) angenommenen Masse. Levis damalige Bedeutung erhellt auch aus der Opposition, die er findet (Wellh. l. c.). Zu beachten ist, dass der Verf. einen Unterschied zwischen Leviten und Priestern noch nicht kennt (s. zu 10 8). Der ganze Stamm handhabt die priesterlichen Funktionen, und dabei ist wieder nicht zu übersehen, dass dem Opferdienst das Orakelgeben noch vorangestellt ist (vgl. Nowack Arch. II 97). Gen 49 7 gegenüber zeigt unsere Stelle eine grössere innere Konsolidation der früher zerstreuten Elemente.

δ) **12** Benjamin. Gen 49 27 für seine Tapferkeit gerühmt, muss er sich jetzt in einer glücklichen Friedensperiode befunden haben. Das erste עָלָיו, in Sam. LXX Pesch. fehlend, wird meist gestrichen. Steuernagel denkt an עֶלְיוֹן (vgl. meine Konjektur zu Hes 27 6), und damit ergäbe sich ein guter Vierzeiler unter der Annahme, dass כָּל־הַיּוֹם in Folge der Textverderbnis seine Stelle habe wechseln müssen und Benjamin durch die Aufschrift aus dem Text verdrängt worden sei. *Benjamin ist der Liebling Jahwes ‖ er wohnt sicher allezeit*

(כָּל־הַיּוֹם wie z. B. Gen 6 5) ‖ *der Höchste deckt ihn schirmend* (zum ἅπ. λεγ. חָפַף vgl. חֻפָּה Jes 4 5) ‖ *und wohnt* (zu שָׁכֵן vgl. z. B. 12 11) *zwischen seinen Berghängen* (כָּתֵף wie z. B. Jos 15 8 10, vgl. Gen 48 22). Gegen die vielverbreitete Meinung, als werde mit v. 12[d] auf den Zion Bezug genommen, hat Böklen (StK 1894 365 f.) Einspruch erhoben. Jos 18 28 (P!), worauf man sich herkömmlicher Weise beruft, stehe gegenüber, dass im Bewusstsein der ganzen ältern Zeit Jerusalem zu Juda gehört habe, nicht zu Benjamin. Auch sei nicht abzusehen, wie ein nordisraelitischer Dichter dem Jerusalemtempel eine solche Bedeutung hätte beimessen können. Er denkt daher an Bethel (vgl. Jos 18 13, eine freilich ebenfalls nachexilische Stelle, der aber keine entgegengesetzten Aussagen aus vorexilischer Zeit gegenüberstehen). Dem ist m. E. einfach zuzustimmen (vgl. auch Oort ThT 1896 298—300, der u. A. auf Jer 37 12 f. hinweist). Bethel (vgl. Am 7 13) war doch wohl noch wichtiger als das altkanaanäische Heiligtum Gibeon (I Reg 3 4), an das Knobel und Stade (162) denken.

ε) **13—17** Joseph.

v. 13–16 lesen wir z. T. wörtlich Gen 49 25[b]–26 wieder. Diese Übereinstimmung legt von vornherein die Vermutung nahe, dass die eine Stelle nach der andern glossiert worden sei. Gegen die Ursprünglichkeit der betr. Worte an unserer Stelle spricht schlechthin nichts. Dass Joseph einen so ausführlichen Spruch bekommt, ist bei einem nordisraelit. Verf. (s. zu v. 7) leicht verständlich, während es bei einem judäischen schon auffälliger wäre. Andere Gründe treten hinzu, um die Ächtheit von Gen 49 25[b] (resp. 24[b]–26) zu verdächtigen (vgl. Fripp ZATW 1891 262—266 und Holzinger z. St.).

13 St. אַרְצוֹ hiess es vielleicht ursprünglich אֶרֶץ יוֹסֵף. מֶגֶד, köstliche Gabe noch Cnt 4 13 16 7 14 spec. von Früchten; (von מֶגֶד אֵל soll ἀμυγδάλη, Mandel kommen, H. Lewy die semit. Fremdwörter im Griech. 25 f.). St. מִטָּל l. entsprechend תַּחַת: מֵעָל (vgl. Gen 49 25 27 39); Tau ist übrigens nur eine der Himmelsgaben; noch wichtiger ist der Regen. Zum befruchtenden Wasser der תְּהוֹם, welche durch רֹבֶצֶת stark personificiert erscheint (= Tiamat), vgl. zu Hes 31 4. **14** Nach altem Glauben wird die Vegetation durch die lichtspendenden Kräfte hervorgebracht. Das ἅπ. λεγ. גֶּרֶשׁ müsste תְּבוּאָה irgendwie synonym sein = das Hervorwachsende (Barth etym. Studien 48) oder der Trieb = was Monat für Monat hervorbringt. Auffällig ist nur, dass die Worte in Gen 49 בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם entsprechen müssten. Natürlich denkt kein Mensch bei dem, was Sonne und Mond hervorspriessen lassen, an Geburten. Die Ähnlichkeit von וָרָחַם und יְרָחִים ist verdächtig, und wie leicht konnte diese Verschreibung die Änderung eines undeutlich gewordenen שָׁדַיִם in שֶׁמֶשׁ nach sich ziehen! **15** Dass ראשׁ als Gipfel und מֶגֶד einander nicht entsprechen, liegt auf der Hand. Zum Mindesten müsste ראֹשׁ im Sinne von רֵאשִׁית, das Vorzüglichste, stehen (vgl. Cnt 4 14 Hes 27 22). Bei der Zweideutigkeit des Ausdruckes aber lese ich lieber מֵרֵאשִׁית. Dass man von Bergen und Hügeln das Beste geniesst (vgl. 32 13), ist ein besonderer Segen, weil sie als das gelten, was nicht wankt (= קֶדֶם vgl. Jes 54 10). **16** Die Änderung von סְנֶה in סִינַי (Steuernagel) kann ich nicht für eine Verbesserung halten. Freilich ist der Anklang von סְנֶה an סִינַי schwerlich ein zufälliger. Dass der Sinaigott im סְנֶה wohnt, ist mir nur ein Zeichen mehr der wundervoll poetischen einfachen Erzählungskunst Altisraels; (denn vielleicht war das alte Kultobjekt des Sinai

eine Höhle, v. Gall Altisr. Kultstätten 18 f.). So hatte der eine Ausdruck: *Bewohner des Dornbusches* dem alten Israeliten unendlich mehr zu sagen, als wir nachempfinden können. Zum ִי compaginis vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 l. תָּבוֹאתָה ist natürlich Schreibfehler, aber wenn für תָּבוֹאנָה, dann ist die Schwierigkeit, ein Subjekt dazu zu finden: die in v. 13b–16a genannten Dinge könnten es sein, wenn nicht רְצוֹן (ohne מ) den Eindruck erweckte, als folge etwas Neues. So vermute ich, dass ursprüngliches einfaches יָבוֹא durch Angleichung an die 3. Pers. fem. plur. Gen 49 26 zu einem in תָּבוֹאתָה verschriebenen תָּבוֹאנָה geworden sei. נְזִיר אֶחָיו heisst Joseph wohl nicht als der Geweihte unter den Brüdern, sondern als der Gekrönte (נֵזֶר = Diadem): aus seiner Mitte stammt der König. **17** Sein Erstlingsstier kann natürlich nicht Josua sein, wie z. B. die Rabbinen wollten, aber auch nicht Ephraim (vgl. Gen 48 13 ff.); denn dass v. 17a-d sich auf Ephraim beziehe, wird durch v. 17e f ausgeschlossen. Eher könnte man mit Graf und Reuss an den regierenden König denken, Jerobeam II. Wenigstens עַתּוּד und אַיִל sind als bildliche Bezeichnung der menschlichen Grossen nicht ungewöhnlich. Wem die Beziehung auf den König zu speciell ist, der muss mit Ball nach LXX Sam. Pesch. Vulg. das Suffix in שׁוֹרוֹ streichen: *ein Erstlingsstier, hoheitsvoll ist er* sc. Joseph selbst, und diese Deutung verträgt sich am Leichtesten mit den beiden letzten Verszeilen. Freilich wird הָדָר gerade gerne mit Beziehung auf den König ausgesagt (vgl. Ps 21 6 45 4 f.). Wie den Stier, und erst recht den erstgeborenen (vgl. כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי Gen 49 3), die Majestät charakterisiert, so den Wildochsen (nicht: die Oryx-Antilope; zu רְאֵם vgl. Driver z. St.) die unbezwingliche Kraft (vgl. Hi 39 9–12). Für יַחְדָּו liest Ball וַיִּדַּח und übernimmt ἕως der LXX (= עַד): *mit ihnen wirft er Völker nieder* (vgl. I Reg 22 11) *und stösst sie bis ans Ende der Erde.* Der Dichter hat es gut im Sinn; am Besten begreifen sich seine stolzen Worte in einer Zeit nationaler Erhebung. Gen 49 22 ff. erscheint Joseph noch auf dem Wege dazu. St. וְהֵם (auf קַרְנָיו bezüglich) l. mit Sam. LXX Pesch. Vulg. הֵם *das sind* = derart sind, ein Epiphonem.

ϛ und ζ) **18 f.** Sebulon und Issachar. Sie werden zusammengenommen, obwohl von scheinbar entgegengesetzten Lebensinteressen beherrscht. **18** Sebulon, schon Jdc 5 18 für seine Energie gerühmt, zieht hinaus, und zwar wie v. 19c d vermuten lässt (vgl. Gen 49 13), aufs Meer, während Issachar daheim bleibt. Ball vermutet, als bessern Gegensatz zu בְּאֹהָלֶיךָ: בְּצֵאתֶיךָ, was allerdings ἅπ. λεγ. wäre = בְּצִיֶּיךָ (z. B. Num 24 24), in deinen Schiffen. **19** Gemeinsam feiern beide Stämme Opferfeste auf einem Bergheiligtum; man denkt an den Tabor oder vielleicht richtiger, weil jener vom Meere entfernt ist, an den Karmel (vgl. I Reg 18); der Zion ist natürlich ausgeschlossen (ein Beweis für vordtn. Abfassung). Dabei wird weitgehende Gastfreundschaft geübt (קָרָא term. techn. zum Opfer einladen, z. B. I Sam 9 24). עַמִּים ist nicht auf isr. Stämme zu beschränken; viel eher kommen Phönizier in Betracht. Vermutlich verbindet sich das Fest mit einer Messe (Graf 56) ähnlich dem Minafest der Mekkaner (Stade 171 Anm. 1). Und was zum Verkauf gelangt, ist wohl der Ertrag von Sebulons Ausfahrten, *der Überfluss* (שֶׁפַע für שִׁפְעָה blos hier) *des Meeres und die verborgensten Schätze des Sandes.* שְׂפֻנֵי = צְפֻנֵי; LXX

שְׁכְנֵי; ob es ursprünglich hiess וְיִכְנְשׁוּ = וְיִכְנְסוּ *und sie sammeln* (spec. von Schätzen Koh 2 8 26)? Bei den Schätzen des Sandes denkt man vorab an Glasfabrikation (vgl. JOSEPHUS BJ II 10 2, PLINIUS h. n. XXXVI 65, TACITUS Hist. V 7, STRABO XVI 2 25). Wie es scheint, spielt bei diesem Handel Issachar eine gewisse Rolle, und das dürfte der Grund sein, warum ihm seine Sesshaftigkeit nicht wie Gen 49 14 f. zum Vorwurf gemacht wird. זִבְחֵי־צֶדֶק *rechte Opfer* scheinen die dort gefeierten zu heissen, weil man dabei mit seinem Reichtum nicht geizt.

η) **20** f. Gad. Zu **20**ª vgl. Gen 9 27. Die Worte scheinen auf ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit anzuspielen. Zum Vergleich mit der Löwin vgl. Gen 49 9 Hes 19 2–9 Num 23 24 24 9. Die Ausdeutung von Arm und Scheitel (auf Kriegsheer und Heerführer) geht über das Erlaubte hinaus. Für seine Kampflust wird Gad schon Gen 49 19 gerühmt (vgl. noch I Chr 12 8). **21** רֵאשִׁית als Bezeichnung des von Gad bewohnten Gebietes erklärt sich daraus, dass es, als im Ostjordanlande liegend, das erste war, das Israel eroberte. ᵇ wird übersetzt: „denn dort lag ein Führeranteil aufbewahrt“. סָפוּן wäre = צָפוּן, in der Konstruktion an מְחֹקֵק attrahiert. Beides schon fraglich. Inwiefern aber Gad eine Führerrolle gespielt habe, ist rein unbekannt, und schon ein gewisses Ebenmass des Metrums legt nahe, hinter מְחֹקֵק abzusetzen. Beachtet man, dass LXX mit ihrem ἐμερίσθη offenbar חלקה las, so wird man GIESEBRECHTS Vorschlag (ZATW 1887 293) zu folgen geneigt sein, חֶלְקָה und מְחֻקָּק zu punktieren: *denn daselbst ward sein Teil ihm beschieden;* lieber als: denn ihn (sc. רֵאשִׁית) setzte (שָׂם) zu seinem Erbteil der Führer (mit der früher beliebten Beziehung des מְחֹקֵק auf Mose, l. c. 292), wobei das Objekt zu שָׂם schwer vermisst wird. Weiter liest man wohl st. וַיֵּתֵא (von אתא = אתה kommen) וְאֵת, parallel dem folgenden עִם. Aber man sieht nicht recht ein, warum Gad gerade im Verein mit den Volkshäuptern nicht mit dem Volke selbst Jahwes Strafgericht (= מִשְׁפָּט) an Kanaan vollzogen haben sollte. Das Bedenken ist freilich nicht unüberwindlich. GIESEBRECHT (auch HAYMAN, cit. b. BALL 131) hat durch einfache Umstellung vermutet: וַיִּתְאַסְּפוּן רָאשֵׁי, es versammelten sich die Häupter des Volkes (vgl. LXX: συνηγμένων ἅμα ἀρχηγοῖς λαῶν). „Natürlich bilden die Worte nur eine direkte Anspielung auf Num 32, auf die feierliche Versammlung der Volksobern, in welcher dem Stamm Gad der Besitz des ostjordanischen Landes zugesprochen wurde“ (GIESEBRECHT l. c. 292). Der Stichos dürfte indessen „als ein auf Num 32 hinweisendes in Anlehnung an v. 5 entstandenes Glossem“ zu streichen sein. In diesem Falle besagt das Folgende einfach, dass Gad an seinen Brüdern thut (sc. indem er mit ihnen zog), was nach göttlicher Bestimmung recht und billig war (vgl. Num 32 31 f. und zu dieser Bedeutung von צְדָקָה und מִשְׁפָּט SMEND Rel.-Gesch.[2] 389).

ϑ) **22** Dan. Der Grund, warum der Dichter Dan unter dem Bilde des Löwenjungen, das Gen 49 9 für Juda gebraucht war, darstellt, dürfte mit BALL in einer Anspielung auf Laïs, den frühern Namen der Stadt Dan (Jdc 18 29) zu suchen sein, der zugleich den Löwen bezeichnet (z. B. Hi 4 11). Zu זִנֵּק (blos hier) ist (entgegen LXX) Subjekt גּוּר, da Dan nicht aus Basan hervorspringen kann, selbst wenn sein Gebiet an Basan grenzt. Basans berühmte Eichen-

wälder mögen allerdings gute Schlupfwinkel enthalten haben (vgl. Cnt 4 8). Gen 49 17 wird das Angriffslustige des Stammes mehr nach seiner perfiden Kehrseite zum Ausdruck gebracht.

ι) **23** Naphtali. Ihm muss es besonders gut gegangen sein. St. יְרָשָׁה, was impera. energ. (Stade Gr. 592 c) sein müsste, l. nach den alten Verss. יִירַשׁ, wo nicht יָרַשׁ. Naphtalis Glück gründet sich auf den jüngst vielleicht noch erweiterten Besitz des besonders fruchtbaren Landes am Genezarethsee (= יָם). Was aber soll daneben דָּרוֹם, der Süden? die tropischen Ebenen in der ʻAraba? Ich vermute darin דֶּרֶךְ יָם und berufe mich dafür auf Jes 8 23, wo dies als Umschreibung der Gegend Naphtalis dient, vielleicht die Westseite des Genezarethsees bezeichnend (vgl. Dillmann⁶-Kittel z. St.).

ια) **24** f. Asser. Wie Gen 49 20 (vgl. 30 13) ist dieser Spruch „etymologisch im weitern Sinn, eine Explikation des Namens אָשֵׁר felix". Wie **24**ᵇ zeigt, ist ᵃ nicht zu übersetzen: gesegnet an Söhnen sei Asser, was nach v. 13 sprachlich zulässig wäre, sondern gesegnet unter den Söhnen (vgl. Gen 3 14), *der Gesegnetste der Söhne sei Asser* ‖ *er sei der Liebling seiner Brüder* ‖ *und tauchen soll er in Öl seinen Fuss.* Sonst salbt man die Füsse blos (vgl. Lk 7 38 46 Joh 11 2 12 3). Assers Gegend war für ihre Fruchtbarkeit berühmt (vgl. Gen 49 20; Josephus BJ II 21 2 οὔσης ἐλαιοφόρου μάλιστα). Zu fein ist wohl Balls Vermutung, dass in רַגְלוֹ eine Anspielung auf das an אָשֵׁר anklingende אָשֻׁר (Schritt) liege. In **25**ᵇ erwartet man etwas v. 25ᵃ Entsprechendes: *Eisen und Erz sind deine Riegel* (für das sonst nicht vorkommende מִנְעָלֶיךָ wird מַנ׳ zu punktieren sein, vgl. Cnt 5 5 Neh 3 3 6 13–15). Aber דָּבְאֶךָ ist höchst zweifelhaft. Von anderen Deutungen abgesehen (Ruhe, Fülle, Alter etc. s. Dillmann), schliesst sich die gewöhnliche Übersetzung an LXX (ἡ ἰσχύς σου) Pesch. Targ. an: *und so viel deiner Tage so viel deiner Kraft* (מְאֹדֶךָ?). Ein strenger Parallelismus ergiebt sich dabei freilich nicht. Daher z. B. Ball in דָּבְאֶךָ: בַּדִּים vermutet, für dessen Bedeutung Riegel man sich auf Hos 11 6 Hi 17 16 beruft; aber wahrscheinlich sind diese beiden Stellen verderbt.

Dass der Dichter der Sprüche Nordisraelit ist, zeigen v. 7 16 f. zur Genüge; auch dass Simeon nicht erwähnt wird, ist bei einem Nordisraeliten verständlicher (anders Bacon 269—273). Dazu kommt, dass מֶגֶד (v. 13–16), שֶׁפַע (v. 19) und זִנֵּק (v. 22) vielleicht als Aramaismen zu beurteilen sind (vgl. Dillmann 415). Das besondere Interesse des Dichters an Levi und die günstige Beurteilung, die er ihm zu Teil werden lässt, weist ihn möglicher Weise als Priester aus (vgl. zu v. 11); von anderer Seite wurden andere Urteile über das damalige Priestertum laut (vgl. z. B. Hos 4 4 ff. Mch 3 4). Für die Bestimmung der Abfassungszeit kommen folgende Indicien in Betracht: 1) Simeon fehlt vollständig, 2) Ruben ist am Aussterben, 3) Juda in Bedrängnis, 4) Levi schon Priesterstamm, aber unter harten Anfeindungen, 5) Joseph und die nördlichen Stämme überhaupt sind in den glücklichsten Verhältnissen, 6) Spec. Gads Gebiet ist erweitert worden. 1) 2) und 4) weisen verglichen mit Gen 49 unsere Sprüche unter dieses Cap., wie allgemein anerkannt ist. Beim Schwanken in dessen Datierung wird man aber als term. a quo sicherer die Reichsteilung bezeichnen (s. zu v. 7); term. ad quem ist der Niedergang von Israels Macht. Da sich Israel nach v. 17 geradezu auf ihrem Gipfel befindet, bleibt man am Liebsten bei der Zeit Jerobeams II. (783—743), und zwar vermutlich in deren erster Hälfte stehen. Er hat thatsächlich ostjordanisches Gebiet zurückerobert (vgl. das sub 6) über Gad Gesagte), und Judas Bedrängnis kann eine edomitische gewesen sein:

Amasja (797—779) ist mit Edom in Krieg verwickelt, und trotz seines Sieges bringt erst Usia (779—740) Elath wieder an Juda (vgl. noch Am 1 12 und Benzinger zu II Reg 14 7 22). Auf Jerobeams II. Regierungszeit haben sich denn auch die meisten Neuern in der Ansetzung von Dtn 33 geeinigt (z. B. Ball, Cornill, Graf, Kuenen, Reuss, Stade, Steuernagel, Wildeboer). Wenn Kautzsch (Abriss 155, S.-A. 35) an die Zeit der Siege Joas' über Benhadad II. denkt (798 ff.), so bedeutet dies keinen wesentlichen Unterschied (doch spricht dagegen v. 7 vgl. mit II Reg 14 8–14). Dagegen gehen Schrader, Dillmann, Westphal, Driver auf die Zeit Jerobeams I. zurück — grossenteils wegen v. 11^b, den sie aus I Reg 12 31 zu erklären suchen, Oettli auf Davids erste Zeiten. Datierungen unter 722 (Ewald: Josia; Gesenius: Exil u. a.) dürfen getrost übergangen werden. — Nichts weist innerhalb der Sprüche selber darauf hin, dass sie sich als Worte Moses geben wollten. Ob sie einmal zum Werke des E (so z. B. Dillmann, Kittel, Westphal, Cornill) oder des J (Bacon) gehört haben, d. h. wenigstens von ihnen aufgenommen worden sind, lässt sich nicht mehr ausmachen (vgl. zu v. 1) und ist auch nicht von Wichtigkeit. Ebenso wenig lässt sich sagen, ob die Zusammenarbeitung von Psalm und Sprüchen älter ist als ihre Einschaltung ins Dtn (zu dieser vgl. Einl. II 7 Schluss) oder ihr gleichzeitig. שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (v. 5) wies dem Betreffenden den Ort an, wo die Einarbeitung einzusetzen hatte. Es ist nicht erst zu bemerken, dass zur Beurteilung der äusseren Verhältnisse der israel. Stämme in damaliger Zeit die schöne Dichtung eine Quelle von hohem Werte ist.

9) Cap. 34 Der Tod Moses.

Über den Quellenbefund dieses Cap. mag die folgende Tabelle Auskunft geben. Sie zeigt, dass in der Hauptsache Übereinstimmung erzielt worden ist, während man in Einzelheiten noch mehr oder weniger stark auseinandergeht. Ich verzichte darauf, eine weitere Kolumne zu eröffnen, um die Zahl der Variationen nicht zu vermehren (vgl. Holzinger Tabellen z. Einl. in d. Hexat. 10).

	P	J	E	JE	Dt	Rjed	R^d	x
Bacon	$1^{a\alpha}$ 5^b 7–9	$1^{a\beta}$ $^{b\alpha}$ 4 6^a	5^a 6^b 10			$1^{b\beta}$–3 (Rj)	11 12	
Cornill	1^a 8 9	1^b–7					10–12	
Dillmann	$1^{a\alpha}$ 5* 7^a 8 9	$1^{b\alpha}$ 4	10 (?)		$1^{a\beta}$ 5* 6 11 12			$1^{b\beta}$–3 7^b
Driver	1^{a*} 5^b 7–9			1^{a*b}-6* 10	5* 6^{a*} (?) D^2: 11 12			
Kautzsch	$1^{a\alpha}$ 7–9			1^b 4 10	$1^{a\beta}$ 5 6 11 12		2 3	
Kittel	$1^{a\alpha}$ 7^a 8 9	$1^{a\beta b}$ 5	10				4	
Kuenen	1^a 7^a 8 9			1^b–3 5 7^b 10		4 6 7^a 11 12		
Oettli	$1^{a\alpha}$ 7^a 8 9			1^b–4 7^b	$1^{a\beta}$ 6 10–12			5
Stärk	$1^{a\alpha}$ 8–9	1^b–7			10–12			
Steuern.	$1^{a\alpha}$ 7–9			$1^{b\alpha}$ 4	D^2: 5 6 10		$1^{a\beta}$ $^{b\beta}$–3 11 12	
Wellh.	1 (7^a) 8 9			2–7* 10–12*			2–7* 10–12*	
Westphal	1^a 7^a 8 9			1^b–7* 10–12*				

1 Zu עַרְבֹת מוֹאָב und נְבוֹ s. zu 32 49; zu הַפִּסְגָּה 3 17; zu Gilead 2 36. דָּן ist Bezeichnung der als nördlicher Grenzort öfter genannten Stadt Lais (Jdc 18 29), heute Tell-el-Ḳāḍi an einer der Hauptquellen des Jordans. Man darf sich nicht darüber beunruhigen, dass nicht blos diese Stadt sondern Gilead überhaupt von der supponierten Lage des Nebo aus nicht sichtbar ist. Ein Blick in Sam., der in v. 1^{b}–3 eine andere Aufzählung hat, dürfte schon zeigen, dass die hier gegebene nicht ursprünglich ist. 2 Naphtali entspricht ungefähr dem spätern Galiläa. Zu הַיָּם הָאַחֲרוֹן s. zu 11 24. 3 Zu הַנֶּגֶב s. zu 1 7; zur *Jordansaue* Gen 13 10 f.; genauer wird sie bestimmt als *Thalebene von Jericho, der Palmenstadt* (vgl. Jdc 1 16 3 13; Josephus BJ. IV 8 3). צֹעַר, hier offenbar als südlichster Punkt der Jordansaue genannt, ist nicht sicher zu identificieren. Zu 4 vgl. Ex 33 1 (J). 5 Die Bezeichnung Moses als Knechtes Jahwes findet sich schon in JE (Ex 14 31 Num 12 7 f.). בְּאֶרֶץ מוֹאָב, in LXX fehlend, ist vielleicht Glosse von einem, der ausdrücklich anmerken wollte, dass Mose nicht in Kanaan gestorben sei. עַל־פִּי יְהוָה *nach J. Geheiss,* sc. 32 48 ff., vielleicht Ausdruck P's (vgl. Num 33 38), von den Rabbinen gedeutet, als wäre Mose an einem Kusse Jahwes gestorben. 6 Subjekt zu וַיִּקְבֹּר ist Jahwe, nicht: man (Steuernagel): das geht deutlich aus v. 6^{b} hervor. Menschen kennen sein Grab nicht. Je weniger man es freilich kannte, um so mehr fantasierte man darüber. Zur Ortsbestimmung s. zu 3 29. 7 Zur Altersangabe (zur Form vgl. Num 33 39 P) vgl. 31 2. Nur dürfte die veränderte Auffassung von Moses Körperzustand den späteren Autor verraten. לֵחַ, Frische ist ἅπ. λεγ. 8 30 Tage dauert die Trauerzeit wie für Aaron (Num 20 29, P). 9 Zum Geist der Weisheit vgl. zu Jes 11 2. Zu beachten ist, wie rein äusserlich seine Mitteilung vorgestellt ist, durch Handauflegung sich vollziehend (vgl. Num 27 18–23 P). 10 Mose der grösste der Propheten, mit diesem Panegyrikus schliesst das Dtn. Trotz 18 15 ist Mose in besonderer Weise der Vermittlerrolle zwischen Gott und Volk gewürdigt worden. Er hat Jahwe *von Angesicht zu Angesicht* schauen dürfen (vgl. Ex 33 11 Num 12 6–8), ohne dem Tod verfallen zu sein (s. zu 5 21 18 16 ff.). Zu יָדַע von Seiten Gottes vgl. Gen 18 19 Am 3 2. 11 f. sollen ausführen, inwiefern sich der v. 10 genannte Vorzug Moses geäussert hat (לְ = in Bezug); sie bringen aber thatsächlich einen neuen Beleg zu Moses Einzigartigkeit, indem sie dieselbe aus seinen Wunderthaten, nicht wie v. 10 aus seinem „Gottschauen" ableiten, und da die Verbindung mit v. 10 ziemlich ungefüge ist, dürften sie nachträglich angefügt sein. Der Wortlaut ist aus früheren Dtnstellen geschöpft (vgl. zu 4 34).

SACHREGISTER.



Date Due

FACULTY			
JA 3 '50			
JA 17 '50			
AP 19 '51			
MY 4 '51			
MAR 1 6 '67			
4 weeks			
JUN 6 1980			
JUN 15 1981			
JUN 15 1982			
JUN 15 1983			
JUN 15 1993			
AUG 31 1995			
JUN 15 1996			